SANTIAGO ARMESILLA

LA VUELTA DEL REVÉS DE MARX



El materialismo político entretejiendo a Karl Marx y Gustavo Bueno

EL VIEJO TOPO

SANTIAGO ARMESILLA

LA *VUELTA DEL REVÉS* DE MARX

SANTIAGO ARMESILLA

LA *VUELTA DEL REVÉS* DE MARX

El materialismo político entretejiendo a Karl Marx y Gustavo Bueno

Prólogo de
FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ

El Viejo Topo

Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo
Juan de la Cierva 6, 08339 Vilassar de Dalt (Barcelona)
Dibujo portada: Joaquím Jiménz Planells y Santiago Lascano Santacruz.
Diseño: M. R. Cabot
ISBN: 978-84-18500-10-2

Indice

Prólogo: Conectando materialismo y marxismo, por Francisco José Martínez

Introducción. La polémica dialéctica del materialismo filosófico con el materialismo histórico
a) El revisionismo del marxismo de la *Escuela de Filosofía de Oviedo*
b) Contra el revisionismo, la fusión: el *materialismo político*
c) Sobre la implantación política del materialismo histórico y la implantación política del materialismo filosófico. Una comparación ontológica e histórica
d) Propósito de este libro: ofrecer los lineamientos básicos del materialismo político con la finalidad de construir un marxismo netamente español, y en español

Parte I. Bases fundamentales de la "vuelta del revés de Marx"
Capítulo I. El materialismo político como "vuelta del revés de Marx". Cuestiones preambulares
a) Gustavo Bueno no es el primero, ni el último, en proponer una "vuelta del revés de Marx"
b) Implantación gnóstica e implantación política de la conciencia filosófica
c) Criterios de sentido de la implantación de la filosofía: criterios de *interioridad* y *exterioridad*, y criterios *diaméricos* y *metaméricos*
d) Planos fenomenológico y ontológico de la implantación de la filosofía
e) Las concepciones gnóstica y política de implantación de la filosofía están enfrentadas entre sí, y hay que optar por una de ellas. Definición de gnosticismo filosófico
f) El gnosticismo filosófico trata, infructuosamente, de implantarse a nivel institucional
g) El compromiso partidario, y partidista, del materialismo político
h) Sobre la confrontación del materialismo político con los saberes de primer grado (técnicos, tecnológicos, científicos, políticos, etc.)
i) Materialismo político, socialismo y comunismo
j) El materialismo político, contra el fundamentalismo filosófico

Capítulo II. La "vuelta del revés" de Hegel por parte de Marx
a) Continuidad y ruptura entre Hegel y Marx. Los *Grundrisse*
b) Contra la concepción teleológica cientificista del marxismo vulgar
c) El quiasmo como operación positiva de "vuelta del revés de Hegel" en Marx
d) Ontología filosófica y gnoseología económica en Marx. Aproximación inicial a la idea de producción
e) La importancia de la idea hegeliana de espíritu objetivo en los *Grundrisse* de Marx
f) Trabajo y producción. El trabajo como relación mediadora entre los sujetos a través de las cosas (mercancías) fruto de ese mismo trabajo
g) La "vuelta del revés" de la idea de propiedad privada en Hegel realizada por Marx

Capítulo III. La ontología pluralista del materialismo político
a) Materialismo dialéctico y materialismo histórico
b) El materialismo político es la fusión nuclear del materialismo histórico y del materialismo filosófico, sin diamat

c) Del monismo al pluralismo ontológico. La idea de *symploké*
d) Cosmos, Universo, Ego Trascendental y Ser Material Trascendental
e) Doctrina de las dimensiones óntico-materiales
f) La lógica de clases aplicada a la relación entre las dimensiones óntico-materiales y el espacio-tiempo. Inagotabilidad de la materia, operatoriedad y abstracción en los fenómenos dimensionales. ¿Puede haber más dimensiones?
g) Sobre la dialéctica

Capítulo IV. Cuestiones sobre antropología filosófica y filosofía de la Historia
a) Del individuo alienado al individuo flotante
b) La figura antropológica del *individuo hundido*
c) Base y superestructura. Su concepción en el materialismo dialéctico
d) Base y superestructura en el materialismo político
e) Base y superestructura, conceptos conjugados
f) Base y superestructura ya son conceptos conjugados en el materialismo histórico
g) De la lucha de clases como motor de la Historia a la dialéctica de clases y de Estados. El Estado como sujeto revolucionario
h) Acerca del comunismo como fin de la Historia. Comunismo y socialismo

Parte II. La "vuelta del revés" de la crítica de la Economía Política
Capítulo V. La Economía como Política
a) Sobre las categorías de las "ciencias políticas"
b) Capas y ramas del poder político, espacio gnoseológico y espacio antropológico
c) Ramas del poder político: operativa, estructurativa y determinativa
d) Capas del poder político: conjuntiva, basal y cortical
e) Vectores ascendentes y descendentes de la sociedad política
f) Tipología de sociedades políticas
g) Sociedades políticas y Economía Política

Capítulo VI. Elementos fundamentales para la "vuelta del revés" de la crítica de la Economía Política
a) La idea de producción
b) La idea de finalidad asociada a la idea de producción
c) Las relaciones de producción
d) La idea de valor. El valor como configuración
e) Oferta y demanda
f) La teoría del valor-trabajo y el plusvalor
g) Plusvalor y Estado. Impuestos y valor. Estado y propiedad privada
h) El paso de la sociedad natural a la sociedad política, origen del tributo y de la acumulación originaria. La propiedad privada surge con el Estado
i) Sobre el *comunismo primitivo*. El papel del impuesto en el Estado
j) Microeconomía y macroeconomía
k) Las clases de trabajadores y la dialéctica de Estados. La lógica formal aplicada dialécticamente a la clasificación de las clases sociales y de las clases de mercancías. Operaciones autoformantes y heteroformantes
l) Sobre el dinero
m) Rotación recurrente y circularidad de los valores económicos

Capítulo VII. Materialismo económico y materialismo político. La Teoría Circularista-Sintética del Valor-Trabajo (TCSVT)
a) Cuatridimensionalidad de las categorías de la Economía Política
b) La TCSVT como profundización de la teoría del valor-trabajo desde el cierre categorial

Conclusiones
a) Materialismo político vs. idealismo político
b) Materialismo político vs. formalismo político
c) El materialismo político como punto de partida y no de llegada

Bibliografía

Prólogo

Conectando materialismo y marxismo

> El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional. (Marx, *El Capital*, I)
>
> [...] quienes no poseen la idea ontológica de espíritu objetivo –y no la poseen seguramente no por merma de entendimiento, sino porque habitan en la ontología clásica, en la que cierra el entendimiento de la economía marginalista– percibirán el marco ontológico de la economía marxista como un marco místico, religioso, ético, humanístico [...], como el mito moderno del hombre comunitario (Bueno, "Sobre el significado de los "Grundrisse" en la interpretación del marxismo".)

El presente libro de Santiago Armesilla pretende aplicar a Marx lo que dicho autor hizo con Hegel, *ponerlo del revés*, es decir someterlo a una *Umstülpung*. Esta vuelta del revés de Hegel por parte de Marx no se aplica al conjunto del sistema hegeliano sino sólo a algunas de sus partes. Por ello, al hacer lo mismo sobre Marx no se vuelve a Hegel, sino que se reinterpretan algunas de las teorías del filósofo de Tréveris, como este hizo en relación a Hegel. Estas teorías son, entre otras, la referida a la idea del proletariado como clase universal, las relaciones entre estructura y superestructura y las relaciones entre las clases sociales y el Estado. En esta vuelta del revés del pensamiento marxiano el autor se inspira en la obra de Gustavo Bueno y de esta manera reinterpreta algunas tesis básicas del materialismo histórico a la luz del materialismo filosófico de Bueno, produciendo "una concepción materialista de la vida política" que se ajuste al actual mundo postsoviético en que vivimos. El tratamiento al que nuestro autor somete a la obra de Marx la considera desde un punto de vista filosófico, ontológico, y no considera que las aportaciones de Marx sean pura ciencia descriptiva de los fenómenos independientes de la voluntad de los sujetos sino más bien un esclarecimiento de la voluntad de dichos sujetos de transformar el mundo dado. El marxismo no es una ciencia desinteresada y aséptica sino que es una reflexión que toma partido y que se inserta en la lucha social adoptando un punto de vista preciso. Ni que decir tiene que la filosofía expuesta en este libro no es el producto de una

implantación gnóstica, es decir puramente teórica, de la filosofía sino el esfuerzo por desarrollar una implantación política de la misma manera que pretende insertarla en la propia actividad política que analiza. La implantación política de la filosofía tiene en cuenta las condiciones naturales y culturales en las que se desarrolla la conciencia filosófica, mientras que la implantación gnóstica desconecta la conciencia filosófica de sus condiciones de posibilidad. Uno de los aspectos de la vuelta del revés de Hegel por Marx se refiere, precisamente, al rechazo marxiano de la concepción gnóstica (idealista) de la filosofía que tenía Hegel. La visión gnóstica de la filosofía la considera 'pura' y desinteresada, mientras que la visión política de la misma la ve como sujeta a intereses, como una fuerza más que lucha con otras dentro del campo cultural y político, siempre conflictivo.

Conviene recordar, especialmente a los que tienen como única referencia de la ingente obra de Gustavo Bueno sus intervenciones más mediáticas y sus últimas y más polémicas opiniones políticas, que el profesor Bueno es uno de los mejores filósofos españoles de la segunda mitad del siglo XX. Más concretamente si se considera filosofo al pensador que se ha esforzado por construir un sistema, podemos decir sin riesgo de incurrir en un error que, Gustavo Bueno, junto con Eugenio Trías, son los únicos filósofos españoles de esa época que son filósofos en sentido estricto por sus esfuerzos en pensar de forma sistemática y por construir un sistema coherente que abarque las principales cuestiones clásicas de la filosofía, desde la ontología a la política, pasando por la ética y la estética. Pero además, si consideramos un maestro al filósofo que ha reunido en torno a si una escuela y goza de una amplia resonancia ente los filósofos profesionales y los profesores de filosofía, Bueno además de filósofo es maestro, cosa que no ha conseguido de forma tan clara Trías. Para cerrar los ejemplos, podemos recordar a Aranguren como un maestro que, sin embargo, no fue propiamente un filósofo por no haber construido un sistema original más o menos completo; igual podríamos decir de Sacristán, cuyos escritos, muy certeros a veces, no constituyen una unidad sistemática.

La *vuelta del revés de Marx* a partir del materialismo filosófico de Bueno supone la reinterpretación de algunas de las concepciones clásicas del marxismo e implica la afirmación del pluralismo ontológico y el rechazo de cualquier monismo; el paso de una visión de individuo contemporáneo

como alienado a su consideración como flotante; la consideración del par conceptual base/superestructura como dos conceptos conjugados; la centralidad concedida al Estado como sujeto revolucionario y la dialéctica entre las clases sociales y los Estados en detrimento de la consideración de la lucha de clases como el motor de la Historia; por último, una reevaluación de los conceptos de socialismo y comunismo y el rechazo de considerar este último como la conclusión de la Historia.

Una consideración del marxismo como una ontología materialista pluralista supone el rechazo de cualquier monismo ya sea materialista, idealista o espiritualista y su corolario de que todo está conectado con todo, es decir, que todo está influido por todo, pero también el rechazo del atomismo pluralista que afirma, al contrario, que nada está conectado con nada. La posición materialista aquí defendida afirma la noción que Bueno retoma de Platón de *symploké*, que alude al hecho de que hay relaciones entre algunas realidades determinadas, pero no de todas con todas de forma continuista. Se defiende pues un materialismo político que, por un lado, en su aspecto crítico-negativo rechaza la idea de conciencias incorpóreas y de entes inmateriales, pero, por otra, en su aspecto productivo-afirmativo se muestra como político, como el resultado de un *progressus* crítico del materialismo filosófico, como un materialismo transformador y no meramente interpretativo.

Esta "*vuelta del revés*" interpreta la economía como política y describe las ramas y las capas del poder político aplicando las categorías empleadas por Bueno. Lo más sugerente es la dialéctica entre vectores descendentes y vectores ascendentes que configura la sociedad política. En efecto, cada sociedad política concreta es el resultado de la articulación de vectores que descienden del poder político sobre la sociedad y de los vectores que ascienden desde el pueblo en forma de contrapoderes o resistencias de tal manera que se organizan nueve pares de poderes y contrapoderes conjugados. Como ejemplo, podemos ver cómo el poder ejecutivo se conjuga con un contrapoder popular que en caso de conflicto puede promover la desobediencia civil o, en último término, la revolución, si se produce un fracaso en la construcción de hegemonía por parte de dicho poder ejecutivo y el mismo deja de ser considerado como legítimo. Por su parte, el poder legislativo se puede ver contrapesado por la abstención política o por la construcción de formas de participación política que

desborden los límites de la democracia representativa vigente. Por último, el poder judicial puede verse enfrentado por el desacato a sus sentencias. Como vemos, los vectores ascendentes del poder popular sirven de contrapeso a los vectores descendentes del poder político y pueden, en caso de hundimiento de la legitimación del sistema, servir de poder constituyente alternativo capaz de derrocar al poder existente. Esta teoría se podría comparar con la homologa de Foucault[1], autor para el cual el poder no se ejerce en una sola dirección, de arriba hacia abajo, sino que fluye a lo largo de la sociedad en su conjunto como un complejo juego de poderes y resistencias cuya correlación determina en cada momento las actuaciones políticas concretas. Se trata de descifrar en cada sociedad y en cada momento las líneas de fuerza y de fragilidad, los puntos de resistencia y los puntos por donde el ataque es posible. Esta concepción del poder es estratégica y analiza la situación política como el resultado siempre coyuntural del enfrentamiento entre diversas estrategias, unas que refuerzan el poder constituido y otras que lo debilitan. Luchas que se dan en tres frentes: contra la dominación política, contra la explotación económica y contra las políticas de subjetivación que subjetivizan y sujetan a la vez a los individuos. Para Foucault entre las relaciones de poder, vectores descendentes, y las estrategias de lucha, vectores ascendentes, se da una reciprocidad, un encadenamiento indefinido y un derrocamiento perpetuo, es decir, una conjugación en la terminología de Bueno. Lo que más separaría estas dos visiones de las relaciones entre poder y resistencia, entre poder y contrapoder, es que mientras que para Bueno la oposición es entre arriba y abajo, para Foucault se da más transversalidad y los enfrentamientos no son solo entre arriba y abajo sino también horizontales, laterales.

Respecto al análisis de la Economía Política marxiana el mismo se centra en la categoría de producción, la teoría del valor y el plusvalor y el concepto de dinero. La categoría de producción[2] es central en la visión marxista y no solo desde el punto de vista económico sino también filosófico ya que esta noción permite romper la dicotomía rígida que el marxismo vulgar introduce entre naturaleza y cultura. “Hay que entender la noción de producción en un sentido materialista y político que tenga en cuenta no solo los trabajadores, las herramientas y las materias primas sino

también todo el entramado de instituciones políticas y culturales, el espacio histórico-antropológico en cuyo marco se da la producción específica. La idea de producción supone la de finalidad ya que la producción tiene un objetivo y es el objeto de una planificación".

La producción se da en unas determinadas relaciones de producción que constituyen la red de instituciones que regulan la producción y la distribución de las mercancías en una sociedad dada, es decir, el cambio y el intercambio de las mismas entre los diferentes sujetos de la producción. La producción también está esencialmente referida al consumo que es su objetivo último, ya que las mercancías se producen para ser consumidas. El consumo de lo producido estructura la producción como reproducción, ya que lo consumido tiene que ser repuesto, es decir, producido de nuevo.

Por su parte, también la idea de valor presenta un aspecto no solo económico sin también filosófico. La teoría del valor-trabajo desarrollada por Marx no se limita a explicar cómo surge el precio de las mercancías sino que pretende explicar cómo los individuos organizados se relacionan con la naturaleza transformándola mediante las actividades productivas. La teoría del valor-trabajo es un constructo antropológico que tiene en cuenta a los productores y a las relaciones de producción en que dichos productores se insertan, ya que el valor-trabajo surge de las relaciones que se establecen entre personas a través de las cosas que estas mismas personas producen. En la producción, pues, no solo se relacionan las personas con las cosas que producen sino también las personas entre sí a través precisamente de las cosas producidas. El valor, pues, es una relación social que relaciona a los productores entre sí y con los capitalistas. Es una relación entre personas a través de la propiedad sobre las mercancías producidas. La teoría del valor-trabajo distingue entre valor de uso y valor de cambio y además define la plusvalía o plusvalor como la diferencia entre el valor de la fuerza de trabajo del obrero, el salario, y el valor producido por el mismo. Esta plusvalía es trabajo no pagado, que constituye la base de la ganancia capitalista y es el fundamento de la explotación del obrero. La extracción de plusvalor se hace de dos maneras, una absoluta y otra relativa. La primera se debe al alargamiento de la jornada de trabajo y la segunda se debe a la reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario obtenido gracias a mejoras en la tecnología y en la organización del trabajo. El plusvalor es parte del valor producido y no se puede separar de él más que de forma

analítica. El plusvalor es apropiado por el capitalista pero también por el Estado a través de los impuestos. Una vez más comprobamos que la economía es Economía Política debido al papel esencial de lo político en la economía. La política no es algo que se añada de forma superestructural a la estructura económica, sino algo que forma parte de la misma base económica.

Frente al anarquismo clásico, el anarco-liberalismo actual y algunas versiones del marxismo tradicional que piensan que el Estado es algo simplemente superpuesto a los procesos económicos de lo que se puede, e incluso se debe, prescindir, es decir que parten de una concepción meramente negativa del mismo, se puede construir una versión positiva del Estado, inspirada en el materialismo cultural de Marvin Harris, que recauda impuestos y los redistribuye como resultado de la participación política de los ciudadanos.

La importancia del Estado en la economía se puede ver también en la distinción entre microeconomía y macroeconomía, siendo la primera el estudio de las relaciones de producción en el interior de la sociedad política mientras que la segunda estudiaría las relaciones de producción en el nivel de la dialéctica entre Estados y las instituciones supraestatales que regulan el comercio internacional. Al revés de la explicación clásica económica que parte de la microeconomía y de ella deriva la macroeconomía, la *vuelta del revés* de Marx propuesta por el autor considera que el punto de partida es el nivel macro, del que se derivaría el nivel micro y no al revés. Sin Estado no hay Economía Política y sin macroeconomía no habría microeconomía. Es a través de la dialéctica entre clases y Estados como se entretejen los niveles micro y macro de la economía.

Las clases sociales son a su vez producto de interacciones complejas en el nivel político y en el nivel económico. Son producto de los flujos ascendentes y descendentes del poder en las sociedades y además están referidas de manera esencial a la propiedad de los medios de producción. La evolución política incide en la evolución de las clases mediante la transformación de las clases existentes según las circunstancias cambiantes o incluso a través del surgimiento de nuevas clases que sustituyen a las antiguas.

Por último, el dinero se muestra como un signo, como un signo universal capaz de representar y sustituir a todas las demás mercancías. El dinero es

un conjunto de signos que puede dotarse de un valor de uso canjeable. El dinero, en el marxismo, aparece como instrumento de intercambio, como medio de pago y como reserva de valor. El dinero se muestra como un bien que circula, como institución que asegura la circularidad entre la oferta y la demanda, es decir, el intercambio de mercancías en el ámbito microeconómico.

La *vuelta al revés* de Marx propuesta por el autor se aplica también a la teoría del valor-trabajo al considerarla desde un punto de vista ontológico-gnoseológico y desde un punto de vista económico-político como una 'teoría circularista-sintética del valor trabajo' que tendría las siguientes características: a) el valor es el producto de una serie de operaciones que juntan y separan valores ya producidos en el campo económico para formar valores nuevos; los valores son relaciones entre sujetos a través de las cosas producidas por esos mismos sujetos en el campo económico-político; b) la noción de valor no es un concepto científico en el sentido de las ciencias físicas que permite la abstracción total del sujeto, sino que como concepto propio de las ciencias sociales tiene el nivel de cientificidad de las mismas; c) el valor es una configuración como también lo son los precios de producción, los precios comerciales y hasta los valores de uso; d) esta teoría del valor reformulada se basa en la dialéctica de las clases sociales y de los Estados que permite la composibilidad de los distintos factores en el campo económico; e) las categorías de la economía política entran en relación dialéctica con las categorías de otras disciplinas; f) dicha teoría del valor reformulada, en tanto que teoría materialista, se opondría de forma frontal a las teorías marginalistas que aparecen como constructos idealistas, más filosóficos que propiamente económicos. En el plano teórico se rechaza la idea de utilidad marginal y se considera que la oferta se basa en el coste de producción y la demanda se origina a partir del efecto precio, conjunción del efecto sustitución con el efecto renta.; g) en resumen, esta teoría del valor reformulada se presenta como una teoría que es a la vez filosófica y económica que supone que "el valor económico es, ante todo, una configuración producto de operaciones realizadas por sujetos productores que, en el contexto de las relaciones de producción, circula en el campo económico en el contexto de la dialéctica de clases y de Estados".

Esta teoría del valor reconstruida es una teoría economico-politica y a la vez filosófica materialista y circularista que enmarca la teoría del valor

marxiana en una concepción materialista y pluralista de la vida política que entiende que los valores económicos tales como valor, valor de uso, valor de cambio, coste de producción, precio de producción, precio comercial, etc. son configuraciones económicas y políticas producidas por los hombres y para los hombres en el marco de las sociedades políticas dadas.

Las conclusiones del libro se centran en recapitular las nociones fundamentales de la concepción materialista de la vida política que presenta y que considera implícitas tanto en el materialismo histórico de Marx como en el materialismo filosófico de G. Bueno. Del materialismo histórico se retoma de manera especial su crítica del idealismo y la relación dialéctica que establece entre las fuerzas naturales y las fuerzas sociales que impide cualquier determinismo naturalista así como de cualquier evolucionismo de cuño lamarckiano. El determinismo marxiano es un determinismo social e histórico.

La *vuelta al revés* de Marx propuesta en este libro no pretende volver a invertir la inversión que el propio Marx llevó a cabo de algunos conceptos claves de Hegel, sino más bien invertir y desarrollar algunos elementos del propio materialismo histórico marxiano. Como por ejemplo, la relación entre base y superestructura en el sentido de que la base económica ya no se interpreta en términos naturalistas como algo que se impone por encima de las voluntades individuales, sino más bien que se considera como el producto de las propias acciones subjetivas de los individuos dirigidas por sus fines particulares.

Esta concepción de la vida política es materialista y no formalista ya que no reduce la política a actuaciones humanas (circulares en la terminología de Bueno), sino que incorpora también elementos naturales e históricos (radiales y angulares en la terminología de Bueno). En su núcleo la vida política es una praxis, una actividad que busca la reproductibilidad del sistema y que más que buscar la forja de un 'hombre nuevo' busca simplemente que el hombre sea en verdad Hombre, aunque ello implique quizás la transformación del Ego Trascendental dominante en las sociedades actuales.

En conclusión, podemos decir que la presente obra acierta en su intento de articular el materialismo histórico marxiano y el materialismo filosófico de G. Bueno en una teoría política de la economía, basada en una ontología materialista y pluralista, que hace justicia a la complejidad de la situación

actual en un intento de conocer dicha realidad para transformarla pero liberándose de algunos mitos idealistas y utópicos[3] que han lastrado el pensamiento político revolucionario en el último siglo al combinar determinismo y teleologismo en una filosofía de la historia optimista y progresista que ha sido nefasta para dichos movimientos revolucionarios.

FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ

Catedrático de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y Director del área de Pensamiento de la Fundación de Investigaciones Marxistas.

---

1. Sobre la teoría del poder en Foucault se puede consultar una bibliografía ingente, aquí nos limitaremos a recordar, por ejemplo, "El sujeto y el poder" publicado en 1982 y "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y la política de la identidad" , publicado en 1984, ambos ahora recogidos en el tomo IV de *Dits et Ecrits*.

2. Sobre la noción de producción se puede consultar con mucho provecho la espléndida y bella tesis de Ariane Aviñó, "El retorno a la deseconomización marxiana del trabajo en la ontología crítica contemporánea" defendida en 2015 en la UNED que considera también el concepto de producción desde un punto de vista ontológico y antropológico arrancándolo a su mera consideración como un concepto económico.

3. Para una visión antiutópica del marxismo considerado también desde un punto de vista ontológico se puede consultar mi trabajo "Autocrítica de la razón utópica. Por un marxismo de la contingencia", publicado en *Daimon* en 2011.

Para nosotros el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que hay que sujetar la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente.

Karl Marx y Friedrich Engels

El materialismo histórico de Marx es tan importante, que no asimilarlo es como ser precopernicano. Pero ser de izquierda exige ser racionalista, y muchos "marxistas" convirtieron a Marx en dogma, en una mística... y así dejaron de ser de izquierda.

Gustavo Bueno

Introducción

La polémica dialéctica del materialismo filosófico con el materialismo histórico

El 24 de enero de 1873, en la capital del Imperio Británico, Karl Marx terminaba de redactar el Postfacio a la Segunda Edición del Tomo I de *El Capital*. Seis años después de la primera edición, en su casa de Londres, Marx explicitaba lo que entendía, en una sola frase, como "vuelta del revés de Hegel". La dialéctica, en Hegel, habría sufrido una mistificación, lo que no impedía que Hegel fuese el primero que expuso amplia y conscientemente sus formas generales de movimiento. Sin embargo, a juicio de Marx, la dialéctica, en Hegel, aparecía invertida. Por ello, habría que darle la vuelta, o mejor dicho, ponerla de pie, permitiendo descubrir bajo la corteza mística la semilla racional. Y añadía un párrafo después: "La dialéctica […], crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de perecedero y sin dejarse intimidar por nada" (Marx, 1873: XXIV).

Aunque Hegel puso al Espíritu por encima de la naturaleza, sin embargo ésta estaba por encima de aquel. Y el lugar de conexión entre naturaleza y Espíritu en Hegel es la idea de *espíritu objetivo*. Es en el espíritu objetivo donde se desarrolla la Historia, y donde la dialéctica histórica podrá analizarse en sentido revolucionario, pues en ella se desarrolla la lucha de clases. Así pues, la "vuelta del revés de Hegel" por parte de Marx será, en gran medida, la construcción teórica del materialismo histórico en tanto que doctrina dialéctica que analiza las contradicciones de la Historia en el seno del espíritu objetivo como lugar de encuentro entre la naturaleza y la cultura. Un lugar que, por sus particularidades características, no permite, en absoluto, realizar una disyunción entre ambos ámbitos. Pues la naturaleza, aunque atraviesa a la cultura, solo puede ser comprendida, clasificada, mediante esta. Y la cultura no es posible sin una construcción operatoria, racional e institucional, sobre la naturaleza. He aquí la revolución filosófica, y política, del materialismo de Marx que, como trataremos de demostrar en este libro, no está tan alejado de sus fuentes

hegelianas. Incluso habría que decir que, tanto la construcción operatorio-institucional de la clasificación de la naturaleza, así como el partir de la naturaleza para construir la cultura, implica un pluralismo. Es decir, hay varias "naturalezas" y varias "culturas" entretejidas, y enfrentadas, entre sí. Esto ya está contemplado en Marx a través de su análisis de la apropiación originaria y de cómo se realiza está en conjugación con la evolución desde la técnica-manufactura a la tecnología-maquinaria, ciencias mediante (Armesilla, 2015: 33-56). Pero esto no está contemplado solo en el materialismo de Marx.

En el año 2008, la revista *El Catoblepas* en su número 76 publica el artículo "La vuelta del revés de Marx", de Gustavo Bueno. El filósofo español, fundador de un sistema denominado por él materialismo filosófico, y que ha generado una escuela filosófica de nítidos perfiles diferenciados del resto, también del materialismo histórico, entiende que el tiempo transcurrido entre 1873 y 2008 es el suficiente para proponer hacer con el propio Marx lo que hizo éste con Hegel. Y entiende, como así explicita en su artículo, que el materialismo filosófico está en condiciones de realizar dicha "vuelta del revés de Marx". Bueno sugiere que dicho proceso dialéctico de "vuelta del revés de Marx" desde sus coordenadas filosóficas tiene tres momentos clave, plasmados en tres obras del autor. El primero, en 1971, corresponde con la publicación de *Etnología y Utopía*. El segundo, un año después, corresponde con la publicación de *Ensayos materialistas*. En el primer libro se asientan las bases de una antropología filosófica materialista que comienza a reestructurar las ideas de Marx en torno a la relación de las culturas con las naturalezas, y en el segundo libro se asientan los pilares de una ontología materialista y pluralista opuesta al supuesto monismo del materialismo dialéctico soviético, el diamat. El tercer momento, ya en 1991, sería la publicación del *Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas'*. Escrito en pleno proceso de descomposición del Imperio Soviético, este *Primer ensayo* retoma lo analizado en los dos anteriores para proponer críticas a la teoría del Estado del marxismo-leni- nismo, la teoría del origen del Estado de Engels y el papel del Estado en la lucha de clases. O lo que es lo mismo, *reconstruye* la filosofía de la Historia del marxismo, reconstruyendo críticamente con ello, también, el espacio donde se realiza la Historia en Hegel, el espíritu objetivo. Una filosofía de la Historia que se amplia en 1999 con su libro

España frente a Europa. De esta manera, con aquel *Primer ensayo*, Bueno recupera, desde su materialismo, un modo de entender la vida política en clave aristotélica. Y, por primera vez, propone una diferenciación entre formalismo político y materialismo político, que es clave para entender su propuesta de "vuelta del revés de Marx".

Hay más textos de Bueno que tratan su relación con el materialismo marxista. Los analizamos en este libro que tienen en sus manos. A nuestro juicio, toda la obra de Bueno, en gran medida, es en sí una construcción geométrica de ideas que tratan de dar la *vuelta del revés* al materialismo histórico de Marx. No decimos una continuidad o *perfeccionamiento del marxismo*, en tanto que ambos materialismos son sistemas filosóficos distintos que, no obstante, en el ámbito de la antropología filosófica y de la filosofía de la Historia coinciden en mucho, hasta confundirse. Pero sí una especie de transformación idéntica dando lugar a una serie de ideas que iremos viendo aquí. Sin embargo, la polémica dialéctica entre ambos sistemas, materialismo histórico y materialismo filosófico, no parece cerrada pues está abierta desde el momento mismo del inicio de la construcción teórica del sistema de Bueno. Y todo indica que dicha polémica dialéctica entre marxistas y buenistas no acabará en el corto plazo. Por ello, en esta introducción queremos indicar el origen de este libro, qué continuidades tiene y qué hipótesis de partida maneja. Así podrá entenderse nuestra participación en dicha polémica dialéctica.

a) El revisionismo del marxismo de la Escuela de Filosofía de Oviedo

Una primera continuidad es reciente. Y tiene que ver con la polémica teórica llevada a cabo por miembros de la propia escuela del materialismo filosófico, autodenominada *Escuela de Filosofía de Oviedo*. Concretamente cuatro: Tomás García (2017, 2017), Joaquín Robles (2017), Andrés González (2017, 2017, 2019) y Luis Carlos Martín (2017). A través de diversos artículos e intervenciones públicas en la Fundación Gustavo Bueno, que desde hace tiempo ha tomado la forma de ágora en lo que a su funcionamiento se refiere, los cuatro autores han presentado sus disconformidades en torno a las conexiones y desconexiones entre el materialismo histórico y el materialismo filosófico. Remito a las ponencias y textos de los autores para ver los argumentos de todos ellos. No obstante,

las de García, Robles y Martín pueden resumirse en esta idea: el materialismo histórico de Marx, aún crítico con el idealismo alemán, es una continuación del mismo y sus pretensiones de implantación política son tan falsas como absurdas, y por eso Gustavo Bueno construyó su materialismo filosófico, principalmente, contra el marxismo. Lo que Bueno habría hecho sería, permutar, lisar, elementos del materialismo marxista dentro de su sistema, mediante un análisis llamado *lisológico* del materialismo de Marx. Lisológico, en Bueno, quiere decir el proceso de análisis de las partes uniformes e iguales entre sí dentro de una totalidad, sin perjuicio de sus diferencias formales, las cuales se alcanzan desde una escala morfológica. Todo sistema filosófico tiene una escala morfológica que, si se hace un lisado de la misma, acaban desprendiéndose sus partes uniformes, lisológicamente, hasta conformar una forma nueva. La conformación de una escala morfológica nueva, tras el lisado de García, Robles y, sobre todo, Martín, *destruye* completamente la morfología del materialismo histórico hasta hacerlo irreconocible en su forma de entender la "vuelta del revés de Marx" realizada por Gustavo Bueno. O lo que es lo mismo, estos autores realizan una revisión completa del marxismo que, aún dada a escala ontológica (metafísica) y gnoseológica (científica), tiene unas claras implicaciones políticas. En el caso de Luis Carlos Martín, la pretensión de dicho lisado es "deshacerse del germánico yugo" del idealismo alemán. Pero al hacerlo, Martín lleva lo que queda de materialismo histórico y de materialismo filosófico a un posicionamiento político donde se niega al primero su condición de materialista, donde se niega el conflicto capital-trabajo, el plusvalor y se infravalora el factor económico en la conformación de las sociedades políticas. Sin embargo, el propio Marx admite un pluralismo de la dialéctica de clases mayor que el que afirma el revisionismo de Luis Carlos Martín (basta leer Las clases, capítulo LII, y último, del Tomo III de *El Capital*), así como también una idea gnoseológica de plusvalor muy alejada de la visión de este revisionismo, por no hablar de la dialéctica entre factores económicos y extraeconómicos en la conformación de la vida política. De manera seguramente no buscada por estos autores, el revisionismo del marxismo que realizan, purgando al materialismo filosófico de sus elementos marxistas constitutivos, en vez de alejarles del "germánico yugo" del idealismo alemán, contra el cual se revelaron Marx y Engels ya en *La sagrada familia*, en *La ideología*

alemana, en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (donde Engels revela el gnosticismo de Hegel y la importancia que da más a tener un sistema capaz de reducir los anteriores al suyo, contra lo que Marx se rebela construyendo una nueva ontología, en expresión de Bueno, que se realiza con la revolución proletaria) les acerca demasiado al "germánico yugo" de la socialdemocracia revisionista de Eduard Bernstein, cuyas conclusiones teóricas sobre el marxismo son muy parecidas a las de Luis Carlos Martín.

El revisionismo de Bernstein, muy valorado por el malogrado filósofo Fernando López Laso, llevó, a la larga, a la renuncia del marxismo por parte de la socialdemocracia alemana, y a la conjugación de intervencionismo del Estado con elementos de mercado en el llamado Estado de bienestar, cosa que la socialdemocracia tiene en común con el fascismo. Contra dicho Estado de bienestar Bueno ha realizado críticas copiosas, nunca en sentido liberal. No obstante, la vía que transita Luis Carlos Martín en su revisionismo de Marx y de Bueno lleva al materialismo filosófico a confundirse con el revisionismo de Bernstein. Y la socialdemocracia alemana, que se ha liberado del "yugo marxista", sigue presa del "germánico yugo" que supuso la *inversión teológica* del idealismo alemán, que inició Lutero y que culminó, en filosofía, en Hegel, y en política, en Bismarck, de los cuales es continuador el revisionismo de Bernstein. La *inversión teológica* es el proceso por el cual los conceptos teológicos tradicionales del cristianismo dejan de explicar a Dios y pasan a explicar el mundo-entorno humano. Lutero consigue que los hombres hablen directamente con Dios a través de la lectura de la Biblia sin intermediación de la Iglesia Católica (*sola scriptura*), con lo que la correcta interpretación de la misma conllevará la salvación de las almas a través de la honestidad probada del creyente en su infinita introspección en la búsqueda de Dios (*sola fide*). De esta manera, la reforma protestante inicia el proceso de secularización de las ideas teológicas cristianas tradicionales mundanizando las Iglesias, que se vuelven nacionales, transformando la gracia divina santificante en un mito nuevo salvífico, el de la cultura. Pues ahora, la gracia soplará a través de la traducción de la Biblia al alemán que Lutero realizó (no fue pionero en esto), y los fenómenos de la cultura alemana serán, a partir de ese momento, santificantes por sí solos. Esta idea está presente en todo el idealismo alemán, dándose en Hegel la culminación a

través de la idea de *espíritu absoluto*, cuya plasmación política por antonomasia será el Estado. La izquierda hegeliana, contra la que se rebela el marxismo, pasa a defender transformar el Estado prusiano, monárquico y conservador, en una república, proyecto que hereda la socialdemocracia alemana. Bernstein, que se rebela contra el marxismo, retoma en realidad el proyecto de la izquierda hegeliana, por el cual, Alemania cerrará la inversión teológica iniciada por Lutero y culminada en Bismarck a través de la realización del Estado de cultura por medio del Estado de bienestar. En esa misma línea está la socialdemocracia de las naciones de Europa occidental. Y lo que tiene en común, por tanto, la socialdemocracia bersteiniana y el lisado del materialismo de Luis Carlos Martín es, precisamente, la recuperación del "germánico yugo" a través del revisionismo del marxismo que nos lleva a un proyecto político antisocialista (y anti-individualista también), que solo puede ser compatible con formas mixtas de economía y modelos similares al Estado de bienestar. Y la realización política de la filosofía materialista en el Estado de bienestar, o en modelos parecidos, en la forma en que la expusieron tanto Marx como Bueno, nunca se ha producido. En definitiva, si hay un sistema filosófico que, de verdad, ha permitido la ruptura con el "germánico yugo" ha sido, precisamente, uno salido de sus mismas entrañas, el marxismo. Y, sin embargo, la vía revisionista adoptada por Luis Carlos Martín, al igual que Bernstein, en vez de zafarse de influencias germánicas contra las que erigir resistencias carpetovetónicas (Hispanidad), a lo que lleva es a la imposibilidad de la implantación política de la filosofía materialista, cosa que no ha ocurrido nunca en ninguna sociedad política con economía mixta, socialdemócrata, neoconservadora, fascista o liberal.

b) Contra el revisionismo, la fusión: el materialismo político

En este libro, sin embargo, yo afirmo todo lo contrario, y coincido con el planteamiento de Andrés González, resumido en la idea de que "el materialismo histórico y el materialismo filosófico son como dos átomos ligeros que se fusionan en un núcleo atómico más pesado y liberador de una energía crítica demoledora" (González, 2017). Pero he de decir que esta tesis de González la llevo defendiendo yo, para no retrotraernos demasiado en el tiempo, desde mi tesis doctoral, defendida el 9 de abril de 2014,

aunque la misma se empezó a redactar en el año 2010. Y decir esto me permite indicar la segunda continuidad que este libro representa.

La segunda continuidad tiene que ver con lo indicado respecto a mi tesis doctoral. Parte de esa tesis, sus cinco primeros capítulos, fueron resumidos en mi primer libro, *Trabajo, utilidad y verdad* (2015). Se trata de un análisis comparado entre la teoría del valor-trabajo y la teo-ría de la utilidad marginal desde la teoría del cierre categorial, la teoría de la ciencia del materialismo de Bueno. Es decir, un análisis gnoseológico, no ontológico, de ambas teorías del valor y su relación con la técnica y la tecnología. Al acabar aquellos primeros cinco capítulos pensé terminar con ellos la tesis. Pero me convencieron para continuarla porque se veía claro que dicho análisis comparativo conllevaba, primero, reconstruir la teoría del valor-trabajo marxista y, segundo, engarzar dicha reconstrucción con la "vuelta del revés de Marx" que Bueno ya había propuesto. Por lo que la tesis se amplió con dos capítulos más, que eran más ontológicos que gnoseológicos. Así pues, se podría decir que eran realmente dos tesis doctorales en un solo cuerpo textual, pero que podían separarse posteriormente, como la publicación de *Trabajo, utilidad y verdad* demostró. La ampliación en dos capítulos más tenía que ver, primero, con exponer la "vuelta del revés de Marx" que proponía Bueno en sus líneas generales, y segundo, con proponer las líneas fundamentales de una "vuelta del revés" de la Economía Política marxista en sus pilares básicos, incluyendo la teoría del valor-trabajo. Este libro que tienen en sus manos es una reconstrucción, con unos cuantos cambios realizados en un transcurso de cinco años, y debido a la forma en que entendemos el proceso de fusión entre materialismo histórico y materialismo filosófico, de esos dos capítulos que quedaron fuera de la edición de *Trabajo, utilidad y verdad*. Una edición dejada fuera a propósito, como se indicó en las últimas páginas de aquel trabajo (Armesilla, 2015: 125-130), el cual terminaba en sus últimas páginas parafraseando a Bueno:

> Como escribí al inicio de este libro al hablar de la confluencia entre filosofía y ciencias[1], pero haciendo una paráfrasis esta vez con la concepción materialista de la Historia de Marx y la concepción materialista de la filosofía de Bueno, ambas doctrinas filosóficas tienen fuentes similares y también distintas, pero ambas son llamadas a confluir incluso turbulentamente. Y al hacerlo, mutuamente se

> modifican. Lo veremos en el próximo libro (Armesilla, 2015: 129-130).

Ese "próximo libro" es éste, que permite comprobar, como ocurría ya en mi tesis, que todo análisis gnoseológico conlleva, o ha de conllevar, un análisis ontológico. Pues la hipótesis de este libro es la siguiente: de la misma manera en que Hegel lo hizo consigo mismo si es leído *desde* Marx, al leer a Marx *desde* Bueno es posible comprobar cómo el de Tréveris se dio la vuelta a sí mismo a medida que iba avanzando en la construcción de su materialismo histórico. O lo que es lo mismo: lo que Bueno propone en su "vuelta del revés de Marx" está ya en Marx, y también en Engels, Lenin, Stalin, etc. Con lo cual, no hay realmente nada novedoso en lo que Bueno propone respecto de Marx, aunque sí cambia el lenguaje y, en parte, la conexión de Marx con otras filosofías, precisamente a través de Bueno.

De esta manera, multitud de ideas de Marx se encuentran reconstruidas, al modo de una transformación idéntica, en el materialismo filosófico de Bueno tal y como ha sido construido hasta ahora. Ahora bien, dicha construcción dialéctica obliga a leer a Marx *desde* Bueno en *regressus*, para después avanzar en un *progressus* crítico a una lectura del materialismo histórico que ya no puede ser, *emic*, la del marxismo vulgar anterior a Bueno a nivel *ordo doctrinae*, esto es, a un nivel ontológico y gnoseológico anterior a la lectura del materialismo filosófico. Pero, al mismo tiempo, este *progressus* crítico del materialismo histórico de Marx desde las coordenadas del materialismo filosófico de Bueno obligaría, a nuestro juicio, a una ampliación y transformación de ciertas ideas básicas del materialismo filosófico hasta el punto en que éste, verdaderamente, se confunda con aquel en lo que respecta a la antropológica filosófica y a la filosofía de la Historia, permitiendo una fusión completa de ambos (tras el *progressus* crítico) que impida, en primer lugar, una lectura de Marx *desde* Bueno que vuelva a Marx irreconocible (confundiendo el materialismo histórico con el "marxismo vulgar" y llevando al conformado resultante a un revisionismo del marxismo parecido al que realizó Eduard Bernstein, algo que a nuestro juicio hacen tanto Joaquín Robles como Luis Carlos Martín), y en segundo lugar, que evite una desconexión completa entre Marx y Bueno hasta el punto de convertir el materialismo filosófico en una filosofía gnóstica. El propio Bueno advirtió contra estas derivaciones

gnósticas, e incluso nihilistas, en su obra de 1996, ¿Qué es la filosofía?, que analizamos en el libro. En el análisis de esta fusión nosotros ya hemos tenido en cuenta, por supuesto, desarrollos posteriores del materialismo histórico tanto desde el marxismo-leninismo, que ya hemos visto en otras obras (Armesilla, 2017), como desde el marxismo posterior a la caída del bloque soviético (Armesilla, 2015). Remitimos a esas obras para consultar nuestros análisis al respecto.

A nuestro juicio, el potencial político transformador del materialismo filosófico de Bueno es inmenso, siempre y cuando su conexión con el materialismo histórico de Marx se mantenga a través de dicho *progressus* crítico. Las polémicas dialécticas acaecidas en los últimos tiempos respecto a estas cuestiones vienen de lejos, y no considero que vayan a acabar. No en vano, el libro que tienen en sus manos parte de análisis de varios años atrás. Dichos análisis han tenido que revisarse de manera más o menos constante a medida que se avanzaba en la construcción del *progressus crítico* antes mencionado. Por eso, la fusión nuclear de ese *progressus* crítico, que tenga en cuenta que el marxismo es una escuela filosófica que sigue viva, activa, y que sigue produciendo derivaciones de manera constante incluso tras la caída de la URSS y que hay que tener en cuenta (Marx no es, en absoluto, *perro muerto*), puede producir un átomo nuevo, o si se quiere, una concepción filosófica nueva, radical, que sea tanto marxista como *buenista*. Las líneas fundamentales de esa concepción filosófica que, a nuestro juicio, resultaría de esa fusión nuclear, están presentadas en esta obra, fruto de un trabajo de años, y prefiguradas, como hemos dicho más arriba, en el *Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas'* de Bueno, de manera especial. Dicha fusión nuclear es, en esencia, la completa "vuelta del revés de Marx" por parte de Gustavo Bueno, en tanto que transformación idéntica, y la hemos denominado *concepción materialista de la vida política*. Más abreviadamente, *materialismo político*[2].

El fundamento básico de nuestro materialismo político consiste en afirmar que la vida política, el surgimiento de las sociedades políticas y su evolución hasta el aquí y ahora, es el marco fundamental que permite la totalización trascendental del Universo en sentido materialista, estando nosotros, a través de dicha vida política, insertos en dicho Universo, a la vez que, a nivel Trascendental, estamos en dialéctica con el Ser. Este Ser,

que es Material y Trascendental, como parte del Cosmos trascendental al Universo, no agota dicho Cosmos o Realidad[3]. Explicaremos todo esto después, adelantando que la utilización de estos términos conlleva un cambio de terminología con respecto a la ontología materialista de Gustavo Bueno, debido al *progressus* crítico realizado tras la fusión nuclear entre ambos sistemas, y con vistas a su implantación política en el sentido más maximalista del término, es decir, como ocurrió en la Unión Soviética, en la República Popular China, Cuba, Vietnam, la República Democrática Alemana, etc., pero tratando de superar las limitaciones de dicha implantación política. Por prudencia, hemos de señalar que no nos atrevemos, por ahora, a entender esta concepción como un sistema, porque si bien tiene sistematicidad, y se la debe tanto al materialismo histórico como al filosófico, esta obra no presenta más que los primeros esbozos de nuestro materialismo político, una teoría sobre la acción y el efecto de conformar conceptos e ideas, operatorio-racionalmente, de aquello de lo que somos producto y, a la vez, producimos, produciendo a su vez, valga la redundancia, nuestra idea de la Realidad misma, del Cosmos. La única concepción viable de la vida política, para nosotros, únicamente puede ser materialista, en el sentido en que la presentamos en este libro. Una concepción que es esencialmente solidaria de la "vuelta del revés de Marx". Y esta es la idea principal que queremos señalar para introducir lo que a continuación van a poder leer.

A nuestro juicio, todo marxista actual debe leer detenidamente a Bueno, quitándose las anteojeras para no caer en clichés. Y todo buenista debería (re)leer detenidamente, y absorber, obras de Marx, Engels, Lenin y otros clásicos del materialismo histórico, así como buenas aportaciones post-soviéticas, si no quiere caer en la caricatura del marxismo en que, por desconocimiento, desconfianza y pereza intelectual, e incluso mala fe, han caído algunos, perdiéndose así las indudables, y constantes, conexiones y entretejimientos (permutaciones lo llama García) en que se fusionan conceptos e ideas de ambas doctrinas.

c) Sobre la implantación política del materialismo histórico y la implantación política del materialismo filosófico. Una comparación ontológica e histórica

No queremos acabar esta introducción sin señalar cuestiones históricas importantes que permiten señalar la necesidad de la fusión nuclear que el materialismo político permitiría. Con las discontinuidades evidentes de sus primeros 50 años de desarrollo, el materialismo de Marx tuvo un mayor impacto universal, desde sus precarias plataformas, que el materialismo de Bueno en sus 50 primeros años de desa-rrollo, también desde sus limitadas plataformas. O lo que es lo mismo: ya en sus primeros 50 años de desarrollo, el materialismo histórico se implantó políticamente, y a escala internacional, más que el materialismo filosófico en los suyos, por lo que el marxismo fue ya, en sus inicios, más materialismo político que el *buenismo*. Dos internacionales obreras, la necesidad de reestructuración del establishment académico burgués con la readopción de la teoría de la utilidad marginal en 1871 con la llamada "revolución marginalista", la expulsión de Marx de varios países por su peligro revolucionario, la generación de sindicatos y partidos en varios países de signo marxista (el Partido Socialdemócrata Alemán en 1875, y el Partido Socialista Obrero Español en 1879, primeros partidos políticos marxistas en la Historia, etc.), dan cuenta de todo lo ocurrido en los primeros 50 años de materialismo histórico, desde 1837 (año de publicación de la novela de Marx *Escorpión y Félix*) hasta 1887, un año después de la revuelta de Haymarket que daría lugar a la celebración del Primero de Mayo como Día Internacional de los Trabajadores. De 1968 a 2018, los primeros 50 años de desarrollo del materialismo filosófico de Bueno no pueden dar cuenta de una implantación política similar.

Pero es más, sin esos 50 primeros años de desarrollo del materialismo de Marx no podrían nunca entenderse las líneas causalmente determinadas que conllevaron, décadas después, el crecimiento expansivo y espectacular del marxismo en todo el Mundo, incluido el punto de inflexión que supuso la Revolución Rusa de 1917 y el posterior nacimiento de la Unión Soviética. Y si bien es cierto que Marx no sería la gran figura histórica que es sin la URSS, China, Cuba, etc., no lo es menos que la URSS, China o Cuba no pueden entenderse, de ninguna manera, sin el trabajo previo que Marx, Engels y sus seguidores y aliados realizaron en pos del socialismo, el comunismo y los trabajadores. O lo que es lo mismo, en pos de la implantación política del materialismo histórico desde el poder del Estado. De manera análoga, si bien es cierto que Jesús de Nazareth no sería la gran

figura histórica que es sin la Iglesia Católica, no es menos cierto que no es posible entender lo que la Iglesia Católica es, y ha sido, sin el concurso evangelizador y predicador de Jesús, sus apóstoles y sus discípulos, destacando entre ellos Pablo de Tarso, el *Lenin del cristianismo primitivo*. No en vano, según la doctrina católica, Jesús mismo fue el fundador de su Iglesia ("Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, que significa piedra, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán sobre ella" (Mateo 16: 18). Con estos argumentos queremos dar cuenta de la importancia esencial que tienen los fines prolépticos de los grupos pequeños, en sus primeras formas de gestación, de cara a la conformación, si sus planes y programas son racionales, de entidades más grandes y trascendentales, siempre a escala política.

Estos argumentos van, sin duda, contra el actualismo que, para el materialismo filosófico, defiende Luis Carlos Martín (2019), para quien el materialismo tiene su origen en Spinoza, filósofo neerlandés partidario de los Estados pequeños republicanos y democráticos, al que trata de casar con el Imperio Español, mientras que el propio Bueno siempre afirmó que, con su idea de Symploké, que luego explicaremos, es Platón el verdadero fundador del materialismo filosófico. Además, mientras que de la filosofía de Spinoza no surge el Imperio Español (más deudor de Platón, sobre todo en las reducciones jesuíticas, de Aristóteles y de la Escolástica católica), de Marx, por ejemplo, surgen dos Imperios generadores importantes: la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, que fue segunda potencia mundial, y la República Popular China, que va camino de ser la primera. Pero tener esto en cuenta supondría ir contra el actualismo de Martín. El actualismo, además, en definición del escolástico García López (1971), es toda concepción filosófica que reduce a acto toda realidad, negando toda realidad no actual o potencial, sustancializando el acto sobre la potencia. Aunque, en apariencia, esto vaya contra la idea de Dios (el materialismo filosófico es ateo), sin embargo, el actualismo, muy presente en la filosofía analítica anglosajona, va incluso contra la mediación del Ego Trascendental entre el Ser Material Trascendental (o Materia Ontológico-General en Bueno) y el Universo (o Materia Ontológico-Especial). El actualismo defenderá que solo el Universo es real, y que por tanto, no cabe la potencial producción de nuevas realidades mediante la acción operatoria demiúrgica del Ego Trascendental. Las implicaciones filosóficas de esto (negación de la

ontología misma del materialismo de Bueno, de la conjugación de las ideas de resposo y movimiento en Platón, identificando todo con el movimiento y convirtiendo a Martín, siguiendo a Platón, en un sofista) son también políticas, pues suponen una posición conservadora que niega la posibilidad de la revolución, reduciéndolo todo a cambios progresivos actualistas. De ahí, además, la hostilidad antimarxista de Martín y otros revisionistas de Bueno. El antimarxismo *gustavobuenista* reduce el movimiento a acto (movilismo), a forma (formalismo), a acción entendida como activismo (filosófico) y a existencia (existencialismo). Por ello, el revisionismo antimarxista de Martín convierte la filosofía de Bueno, lejos de su conexión con Marx, en una filosofía domesticada ante la realidad política en la que actúa, contra la que no se revolverá, sino que militará por su conservación en tanto que permite la existencia continuada de su labor filosófica crítica. Es decir, todo lo contrario a la concepción ontológica de la filosofía que propuso Marx.

Todavía está por ver si el materialismo filosófico de Gustavo Bueno y de sus seguidores podrá emular a la Iglesia Católica o al marxismo en su devenir. Pero, sobre la base de sus primeros 50 años de desarrollo, y dejando claro que hacer predicciones es temerario, quizás el recorrido haya sido bastante más reductivo de su impacto que ampliativo, sin negar el impacto social que la muerte de Gustavo Bueno tuvo. La Facultad de Filosofía de León, en Guanajuato, México, una Facultad *privada* que, por cierto, pudo ser mi lugar de trabajo, acabó con todos sus profesores materialistas, españoles y mexicanos, expulsados, convirtiéndose en un estrepitoso fracaso de intento de implantación académica. Y la implantación política del *gustavobuenismo*, en sus cincuenta primeros años de desarrollo, se resume en el escaño por Murcia de Joaquín Robles para la formación liberal-conservadora Vox. Sin embargo, como veremos en este libro, los esfuerzos de los *gustavobuenistas* por no reducir, ni disolver, el materialismo de Bueno en Vox o en cualquier formación política, porque entienden que la escala del materialismo filosófico solo le permite medirse con otros sistemas filosóficos, y no con programas de partidos políticos, al tiempo que entienden que el materialismo filosófico ha sido capaz de reducir todos los sistemas filosóficos anteriores a él a sus coordenadas, convierte a dicho sistema en una suerte de ameba unicelular devoradora de ideas de otros, que engorda en la dimensión lógico-abstracta (M3 en Bueno,

como veremos luego) mientras el mundo sigue girando, al tiempo que sus seguidores lo aíslan, así, de cualquier tipo de crítica, filosófica y política. Es decir, se convierte el sistema de Bueno en un gnosticismo (el principal error filosófico según el propio Bueno), independiente de los acontecimientos de la vida política aunque diga partir de ellos. Es decir, una metafísica desde la que no es posible regresar a los fenómenos de los que, necesariamente, debe partir para poder existir. Si un sistema filosófico solo puede medirse con otros sistemas filosóficos, pero al mismo tiempo dice reducirlos a todos, y resulta ser independiente del desarrollo de los saberes de primer grado, al tiempo que necesita construir sus ideas a partir de ellos, y a su vez reduce toda realidad a acto, negando así la potencia ontológica que le es propia en su gestación inicial, nos queda un cajón desastre lleno de contradicciones que, en el límite, no sirve para nada. No es casual que este gnosticismo *inservible* coincida con el momento que, como diría Tomás García, Marx dejó de ser "compañero de viaje" de Bueno.

El marxismo, a pesar de todo, sigue siendo una de la corrientes doctrinales más importantes del mundo actual, rebasando sobradamente su condición de doctrina filosófica y muy presente en ciencias sociales, historiografía y, por supuesto, en la praxis política. No es, en absoluto, residual como desacertadamente arguye Luis Carlos Martín, cosa que la existencia de la República Popular China (segunda potencia mundial, con 1400 millones de habitantes), ya ridiculiza por sí sola la posición de este *gustavobuenista*. Claro que la sección "Ante la República Popular China" de la revista *El Catoblepas* dejó de actualizarse en noviembre de 2016, y esto tampoco es casual. Lo que Martín debería explicar, a nuestro juicio, es cómo, según él, una filosofía tan *simple* y *pobre* como el materialismo histórico y todas sus derivaciones, ha conseguido convertirse históricamente en la única filosofía materialista políticamente implantada a escala universal a través de la Unión Soviética, China, etc., mientras, hoy por hoy, el materialismo filosófico sigue siendo una doctrina filosófica que se limita a clasificar todas las demás, *reduciéndolas* a sus coordenadas, haciendo en muchos casos irreconocibles los preceptos de las filosofías supuestamente *reducidas*. Y no basta comparar 150 años de marxismo con solo 50 de materialismo filosófico. Como ya hemos dicho, los primeros 50 años de marxismo tuvieron más impacto político, también internacional, fuera de Alemania, que el materialismo filosófico fuera de España, y su reducido

impacto en México más allá de las visitas a sus webs institucionales. Lo que hace Luis Carlos Martín, al despojar al materialismo filosófico de sus elementos marxistas con su análisis *lisológico* del marxismo, es hacer inviable la implantación política en el Estado del materialismo filosófico de Bueno. O lo que es lo mismo, Martín convierte el materialismo de Bueno en un gnosticismo filosófico enfrentado a una filosofía materialista políticamente implantada que, aún hundida la Unión Soviética, supone un problema para el materialismo filosófico administrado y circunscrito por Martín y otros, en tanto que, como veremos más adelante, todo gnosticismo considera a la filosofía políticamente implantada como *falsa filosofía*. De ahí el intento de reducción del marxismo al idealismo alemán, aun admitiendo su carácter crítico con éste. ¿Acaso el cristianismo no bebe de las mismas fuentes teológicas, filosóficas y culturales que el judaísmo, pues nació también en Palestina, y sin embargo rompe con él? Continuidad y ruptura no son antitéticas, así como tampoco son antitéticas las totalizaciones políticas anatómicas y atómicas, antítesis falsa que también defiende Luis Carlos Martín para separar el materialismo filosófico de Bueno de las izquierdas políticas, caracterizadas por transformaciones políticas atómicas llamadas *holizaciones* por Bueno en *El mito de la izquierda*. Las primeras entretejen unidades heterogéneas en una totalidad nueva, como ocurría en los Imperios. Las segundas entretejen términos en una sociedad política dando lugar a naciones políticas. Esa construcción mixta entre heterogeneidad anatómica y holización atómica es la propia de sociedades políticas como la Unión Soviética o la República Popular China, que son tanto naciones políticas como Imperios. Y, además, dicha construcción mixta se encuentra en la base misma del marxismo, cuando Marx critica la holización de la propiedad del Antiguo Régimen en la nueva nación política burguesa en el Tomo I de *El Capital* a través del análisis histórico del proceso de acumulación originaria. Y, al mismo tiempo, su internacionalismo proletario[4] llama a la conformación de sociedades políticas postestatales en las que se combine la holización atómica de dichas sociedades (para evitar volver al Antiguo Régimen precapitalista) con la totalización heterogénea de dichas sociedades en unidades postestatales que, para el marxismo, son el marco geopolítico-histórico en el que se ha desarrollar la transición socialista y avanzar al comunismo.

Como ya dijimos en otras obras (Armesilla, 2016: 89-156; Armesilla, 2017: 151-155), la revolución comunista no es solo presentar una alternativa de gestión de la propiedad y del territorio entre clases enfrentadas en las que una domina a la otra, como defiende Martín, de nuevo recordando el revisionismo del marxismo que realizó Eduard Bernstein. Se trata de resolver, desde las coordenadas marxistas, la *contradicción* entre la Historia y la Revolución Comunista, que llevará a la abolición del Estado burgués y a la "extinción" progresiva del Estado proletario. Pero no a la destrucción del Estado, de la sociedad política, como tal, que es imposible. Sino a la abolición de los mecanismos modernos (de la Edad Moderna, capitalista) que permiten la apropiación atómica de las partes anatómicas que funcionaban en la sociedad feudal, y por tanto, a la abolición de cualquier mecanismo estatal de preservación del capital como relación social de producción entre las clases sociales en la sociedad política burguesa, posibilitando dicha abolición del capital a escala universal mediante el *ejemplarismo* o el *imperialismo generador* socialista, en términos del propio Bueno, que más adelante explicaremos. Eso, y no otra cosa, es la teoría del Estado del marxismo-leninismo. Una teoría en pos de la implantación política del materialismo histórico desde el poder, y nunca fuera de él. Implantación que se consiguió y que, como he tratado de demostrar en los textos míos citados, es coherente con los escritos y la acción práctica de Marx y Engels. Por supuesto, toda doctrina se va corrigiendo a sí misma mediante la praxis política. Lo hizo el marxismo, también el cristianismo. Ahora bien, tanto uno como otro han conseguido una exitosa implantación política a escala internacional modificando partes de sus doctrinas sin volver irreconocibles sus pilares fundamentales, que siguen presentes, y adaptándose a las idiosincrasias particulares de cada sociedad política en que se han implantado. Está por ver si una filosofía gnóstica, como el materialismo filosófico, es capaz de corregir, mediante la praxis política, sus propios errores. No lo hará, porque es contrario a dicha praxis. El escaño de Robles por Vox solo sirve para tratar de preservar la sociedad política española, que permitió la génesis del materialismo filosófico y su ejercicio crítico. Una sociedad política capitalista cuya transformación socialista y comunista es combatida desde el *gustavobuenismo*, convirtiéndose ellos, así (no la obra de Bueno en sí misma, como argumentaremos en este libro) en un obstáculo para la posible

construcción de un marxismo netamente español. Algo que puede denotarse del intento de "destrucción" que otro *gustavobuenista*, y exmiembro de Izquierda Hispánica, José Luis Pozo (2019), trató de realizar de mi libro *El marxismo y la cuestión nacional española* (2017), y precisamente porque en él propongo dicha construcción. Su "destrucción" fue replicada por mí (2019a), siendo ambas publicadas por la revista *El Catoblepas*, por lo que remito a ambas para los lectores interesados.

d) Propósito de este libro: ofrecer los lineamientos básicos del materialismo político con la finalidad de construir un marxismo netamente español, y en español

A nuestro juicio, los pilares fundamentales del materialismo histórico de Marx, vistos desde el *progressus* crítico que llamamos materialismo político, no son los que Tomás García, Joaquín Robles y Luis Carlos Martín aseguran que son. Más bien, ellos están describiendo el marxismo vulgar, que confunden con el materialismo histórico de Marx, y en el cual, por cierto, Robles y García, exmiembros de Izquierda Unida, se formaron, no así Martín, que proviene del *hippiesmo*. El materialismo filosófico de Bueno permite dicho *progressus* crítico en tanto que, desde él, el materialismo político ya se contempla como alternativa de implantación política de la filosofía materialista en tanto que "vuelta del revés de Marx". Pero ésta "vuelta del revés de Marx" no es, en ningún caso, una negación del marxismo, ni del marxismo-leninismo en tanto que materialismo político realmente implantado (todavía en China, Laos, Vietnam, Corea del Norte y Cuba, es la doctrina oficial, con sus adaptaciones nacionales particulares, y siguen existiendo multitud de partidos políticos, tanto gobernantes como con fuerza opositora en muchas naciones que siguen levantando la bandera del marxismo-leninismo). En todo caso, el materialismo político será una negación del marxismo vulgar. Más bien, la fusión nuclear entre materialismo histórico y materialismo filosófico que da lugar al átomo que llamamos materialismo político, es para nosotros la única vía que puede permitir en el futuro una implantación política de la filosofía materialista de Bueno parecida a la que el materialismo histórico tuvo en el siglo XX gracias a Lenin, Stalin, Mao, Deng y otros. O lo que es lo mismo, solo es viable la implantación política real, maximalista, del

materialismo filosófico si este no renuncia a sus conexiones fuertes con el materialismo histórico. Anuladas dichas conexiones, mediante análisis *lisológicos* en los que la morfología real del materialismo histórico queda confusa, el materialismo filosófico acaba desconectado de toda posibilidad de implantación política en sentido fuerte, y esto hay que afirmarlo con fuerza porque la única filosofía materialista que se ha implantado políticamente de verdad en la Historia ha sido la de Marx (y no la de Spinoza). El lisado de los elementos marxistas del materialismo filosófico conlleva, por tanto, un conformado filosófico sistemático que es gnóstico. Y a costa de su armonía sistemática interna, de su teoreticismo, su crítica filosófica no conlleva una praxis política que sí está presente en el materialismo histórico, cuyos lisados de la filosofía de Hegel a través de la crítica de la Economía Política, permiten un conformado doctrinal de cara a una transformación política del Universo cuya escala, ya en sus primeros 50 años de desarrollo, fue mayor que la del materialismo filosófico. El lisado y posterior conformado sistemático realizado por Martín, Robles y García es muy distinto al lisado y posterior conformado de la fusión nuclear de nuestro *progressus* crítico entre materialismo histórico y materialismo filosófico. El suyo lleva a un materialismo gnóstico sin elementos marxistas, lisados hasta el punto de hacerlos irreconocibles, tras una lectura también irreconocible del marxismo. El nuestro lleva a un materialismo filosófico que no deja irreconocibles sus elementos marxistas, y es lo que presentamos en este libro. Un materialismo que, siguiendo lo indicado en obras anteriores (Armesilla, 2017: 320-326) ha de permitir conformar, ahora a nivel ontológico, un marxismo netamente español, y en español, que hoy por hoy solo puede seguir, a nuestro juicio, los lineamientos de nuestro materialismo político. Lineamientos que, a nivel gnoseológico en el campo de la Economía Política, ya se desarrollaron en *Trabajo, utilidad y verdad* (2015), *La economía en 100 preguntas* (2018) y *Breve Historia de la economía* (2019b), y que a nivel de filosofía de la Historia, fueron desarrollados en *El marxismo y la cuestión nacional española* (2017), por citar solo estos trabajos.

Por ello, la explicación de dicho *progressus* crítico necesita, fundamentalmente, de una exposición de lo que ya ha realizado Gustavo Bueno respecto de Marx y, a la vez, de una exposición de lo que quedaba por hacer: la "vuelta del revés" de la crítica de la Economía Política

marxista, continuando lo que presentamos en 2015. De ahí que determinados términos propios del materialismo filosófico de Bueno los trataremos de explicar y definir lo más sencillamente que se pueda para un público profano en su sistema. Y no solo con intención pedagógica, que también. Sino, sobre todo, porque dicha intención pedagógica es inextricable de nuestro *progressus* crítico, y de una fusión nuclear que entiende que la realización de la filosofía solo es posible a través de su implantación política máxima. Esto es, desde el poder del Estado, descendente, y desde el *poder popular*, ascendente. Y esto se logra, como diría Stalin, no convirtiendo a toda la población en materialista, pero sí logrando que la inmensa mayoría de la población haga suyo el programa político materialista. Explicaremos la distinción entre poderes descendentes y ascendentes también más adelante.

Así pues, la "vuelta del revés de Marx" consiste en el *regressus* desde el materialismo filosófico al materialismo histórico, y en el *progressus* crítico desde el materialismo histórico al materialismo filosófico pero dando lugar a la fusión nuclear de ambos en el materialismo político, mediante un lisado (Bueno, 2007a) de las partes fundamentales de ambos sistemas hacia una morfología nueva, más potente, que sin embargo no haga irreconocibles a ninguno de los dos sistemas filosóficos, sobre todo a Marx. Mostraremos en este libro cómo este lisado y la morfología resultante en el *progressus* crítico descubren, y no encubren, los elementos comunes entre ambos sistemas, sin los cuales no es posible la fusión. Dicho esto, advertimos lo siguiente. Habrá "marxistas vulgares" que vean esta obra *más buenista que marxista*, y habrá "buenistas vulgares" que vean esta obra *más marxista que buenista*. Nos trae sin cuidado. Pues quien así las vea, aún *estando en su derecho democrático de pensar lo que quiera*, probablemente no haya entendido que la "vuelta del revés de Marx" que Bueno propuso en su día, y que el propio Marx realizó con Hegel, desarrollando a su vez una "vuelta del revés" sobre sus propias categorías doctrinales si las leemos *desde* Bueno, son componentes de un mismo proceso, leído desde las coordenadas de nuestro materialismo político. Proceso al que este libro quiere ayudar desde sus posibilidades, nunca estancas ni talmúdicas. En cualquier caso, gracias por adquirirlo y leerlo. E incluso gracias por releerlo si ese es el caso.

1. "La filosofía y las ciencias tienen fuentes distintas, pero son fuentes llamadas a confluir (a veces turbulentamente) y al confluir se modifican mutuamente" (Bueno, [1978a] 2011: 2).
2. Para escudriñar el uso del término materialismo político en la Historia de la Filosofía, ver Bueno Sánchez (2017): http://www.filosofia.org/ave/002/b068.htm. El término *materialismo político* ya es usado por Bueno en su *Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas'* (1991b), como ya hemos dicho. En buena medida, el uso que hacemos en este libro del término materialismo político, y de *concepción materialista de la vida política*, parte de esta obra de Bueno, pero también de Marx, de Platón y de Aristóteles (*Política*, Libro Primero, Capítulo I), por mencionar a los tres más fundamentales en este caso, sin que por ello no pueda ampliarse el espectro de autores que sirvan de pilar fundamental de nuestro materialismo político.
3. Es obligado insertar aquí esta nota a pie de página en la que manejamos términos e ideas que desarrollaremos después en el curso del libro. Pero por necesidades de exposición preambular, tenemos que aclarar esto aquí. Nuestra idea de Cosmos es dialéctica, como explicaremos después, pero no identificando Cosmos con Universo como hace la cosmología actual, siguiendo en buena medida la dialéctica entre *Cosmos* y Ápeiron de Anaximandro (Bueno, 1974a: 87-113). Bueno relaciona la idea de *Cosmos* de Anaximandro con su idea de Universo, o Materia Ontológico-Especial (Mi), mientras que la idea de Anaximandro de Ápeiron la relaciona con su idea de Materia Ontológico-General, o Ser Material Trascendental en nuestra terminología. En esta relación entre *Cosmos* y Ápeiron en Anaximandro, Bueno no coloca una figura análoga a la de su Ego Trascendental (E), quizás porque no exista una figura similar en Anaximandro. En todo caso, nuestra idea ontológica de Cosmos tiene que ver sobre todo con la idea de Realidad, en tanto que idea absoluta que, en la metafísica tradicional, hace referencia a lo independiente e incondicionado, lo que no es sino ante sí mismo, sin vínculo alguno de dependencia con nada más, que con la idea de *Cosmos* de Anaximandro en relación al Ápeiron. Desde una filosofía materialista, la Realidad, el Cosmos, entendido como todo lo que es, ha sido y/o lo que será, independientemente de si llegaremos a conocerlo (operar con ello) o no (Sagan, 1980: 14), solo puede ser ante sí misma en tanto que no hubo, hay, ni habrá (ni puede haber) nada fuera de ella. De ahí que la idea de substancia infinita con infinitos atributos sea imposible tanto dentro como fuera de la Realidad, en tanto se entienda la substancia como el Dios personal del monoteísmo, el cual siempre es prefigurado fuera del Cosmos, de la Realidad, cuando solo puede ser substancia con infinitos atributos si se le despersonaliza y se le confunde con el Cosmos mismo. Esto, que en apariencia parece panenteísmo, es la negación misma de la idea de Dios, y por tanto equivale a ateísmo y, por tanto, a materialismo (Spinoza, [1677] 2011: 55-118). Ergo no puede haber un ser "creador" de la Realidad en tanto que no puede haber nada fuera de tal Realidad, y por tanto, no puede haber "creación". El Cosmos es una idea que, en el materialismo político, hace referencia a un todo ordenado mixto, *isomérico*, donde se combinan dialécticamente lo determinado (operado racionalmente, ordenado) y lo indeterminado (el Ser Material Trascendental), donde no hay caos pero tampoco una armonía sin conflicto alguno. En cierta manera, en el materialismo político el *Cosmos* y el Ápeiron de Anaximandro están en dialéctica, *entretejidos*, por la mediación del Ego Trascendental y, por tanto, son *lo mismo* aunque puedan abstraerse entre sí mediante las mismas operaciones racionales, materiales, que los entretejen dialécticamente. Todos estos términos, como ya hemos dicho, serán tratados y definidos más adelante. No obstante, hemos considerado necesario escribir esta nota para aclarar que nuestra idea ontológica de Cosmos no es la de Anaximandro, sin perjuicio de la racionalidad de la misma en relación con el Ápeiron tal y como la expuso Gustavo Bueno en *La metafísica presocrática*. En todo caso, el Ego Trascendental jamás podrá totalizar el Cosmos en su totalidad porque no puede salir fuera de él, pero sí puede comprender la relación entre sus partes determinadas (el Universo y sus *dimensiones óntico-materiales* –los *géneros de materialidad* en Bueno–) y su parte indeterminada aunque material (el Ser Material Trascendental). No es una idea meramente *M3*, de la *dimensión*

lógico-abstracta, como sugiere Bueno en base al cierre del concepto cosmológico moderno de Cosmos. O al menos, será un concepto lógico-abstracto en tanto que sea un concepto gnoseológico. Pero en tanto que idea ontológica, el Cosmos será la Realidad misma, fuera de la cual no hay nada (porque es imposible), y dentro de la cual está todo lo que ha habido, hay y habrá. Lo que no quita que, como Bueno admite, la idea de Cosmos sea, también, cultural y la categorización del mismo sea un producto mismo de la vida política.

4. Definiremos proletario en este libro como productor de valor y plusvalor, más allá del reduccionismo del mismo a mero obrero industrial. Un reduccionismo propio del marxismo vulgar y, también, presente en los análisis vulgares de Joaquín Robles y Luis Carlos Martín.

Parte I
Bases fundamentales de la “vuelta del revés de Marx”

Capítulo 1

El materialismo político como "vuelta del revés de Marx". Cuestiones preambulares

La propuesta de "vuelta del revés de Marx", del "marxismo" de Marx expuesto en su propia producción intelectual plasmada en sus obras (*El Capital*, los *Grundrisse*, el *Manifiesto Comunista*, *La Ideología Alemana*, etc.) que planteamos en este ensayo, consiste en analizar e interpretar a Marx, pero no contra Marx, reclasificando su doctrina *partiendo de* las coordenadas materialistas de Gustavo Bueno. O lo que es lo mismo, profundizar en Marx *desde* Bueno, en el mismo sentido en que Marx lo hizo realizando la "vuelta del revés" del idealismo alemán de Hegel *desde* las coordenadas de su concepción materialista de la Historia. Lectura e interpretación que, a nuestro juicio, conduce a una concepción materialista nueva que repercute tanto en el marxismo como en el materialismo buenista, como hemos afirmado en la Introducción de este libro.

a) Gustavo Bueno no es el primero, ni el último, en proponer una "vuelta del revés de Marx"

Es cierto que ha habido y hay tantas "vueltas del revés de Marx" como autores materialistas posteriores a él. El mismo Engels puede considerarse el primer autor que tomó las ideas de Marx en un sentido novedoso, pues Engels es considerado precursor del materialismo dialéctico, doctrina que dominó, como filosofía oficial, en la Unión Soviética, siendo además, junto con el materialismo histórico, la única corriente filosófica materialista que ha dominado enteramente un Imperio, el soviético, con una repercusión universal que ninguna filosofía materialista ha tenido antes ni después, por ahora. El marxismo-leninismo (Lenin, Stalin, Gramsci, Luxemburg), Trotsky y el trotskismo, Otto Bauer y el austro-marxismo, Mao y el maoísmo (después Deng, Ian Zieming, Hu Jintao y, ahora , Xi Jinping), Kim Il Sung y la teoría Juche de Corea del Norte, pero también las corrientes del llamado "marxismo occidental", como la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse, etc.),

Althusser, Sartre, Lukács, a su manera Foucault, la teología de la liberación o la actual corriente dominante, el postmarxismo (Agamben, Deleuze, Guattari, Negri, Hardt, Dussel, Mouffé, Laclau, Sassen, Zizek en parte, etc.), entre otras, han supuesto, a su manera, intentos más o menos profundos de "vuelta del revés de Marx", unos más coherentes con los textos originales de Marx que otros. Y es que "volver del revés" a Marx no equivale a hacerlo irreconocible, sino, en todo caso, y para nosotros, ponerlo al día para, desde ahí, emprender el camino hacia una verdadera implantación política, en sentido fuerte (Unión Soviética, China), de su pensamiento. Y a nuestro juicio, en el siglo XXI y de cara al porvenir, la "vuelta del revés de Marx" que más entronca con el marxismo de Marx y por sus corrientes más exitosas del pasado siglo (particularmente el marxismo de la Komintern o Tercera Internacional comunista, el marxismo-leninismo, pero también con el marxismo chino), es la que propone el filósofo español Gustavo Bueno. Algo que trataremos de mostrar a partir de ya.

El materialismo filosófico de Gustavo Bueno nos permite, en principio, reinterpretar dialécticamente el materialismo histórico de Karl Marx, en tanto que lo asume, de tal modo que, con ello, se pueda no solo recuperar el marxismo-leninismo para la vida política actual, sino también absorber y reorganizar críticamente diversas corrientes filosóficas insertadas en la tradición grecorromana de la que bebemos, pero también otras. Desde Platón a Marx, pasando por Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, la escolástica española (Suárez, Molina, Feijoo, etc.), Spinoza y Hegel, entre otros, son reformulados desde el materialismo filosófico, al tiempo que este sistema trataría de estar al día de los saberes de primer grado de los que necesariamente bebe. Saberes eminentemente científicos (de las ciencias formales y las naturales, pero también de las ciencias sociales), tecnológicos (ingenierías industriales, política, economía) y técnicos (derecho, psicología). El materialismo filosófico también debe tener, al igual que el marxismo, una conexión y una retroalimentación con la llamada *filosofía mundana* (la del *vulgo*, la *filosofía espontánea* o institucionalizada pero no académica, la *filosofía popular,* la *filosofía no sistemática*). Todo ello ha de permitir al materialismo filosófico, supuestamente, "estar al día" de lo que pasa en el Mundo, pues es una concepción filosófica dependiente de todos estos saberes pero no reducible

a ellos. Aquí ya se marca, en teoría, una oposición con la filosofía gnóstica, que solo trataría de nutrirse "de sí misma", volviéndose autorreferencial sin más (Bueno, 1972b: 235-263). Con esta forma de actuar analíticamente, el materialismo filosófico se encuentra *injertado* en la vida política, siendo además un producto de ella, como lo es también el marxismo.

Ahora bien, en realidad, todas las filosofías, sean gnósticas o políticas, son producto de la vida política, es decir, son producto de sociedades políticas complejas y de su desarrollo, y es por ello necesario un determinado grado de complejidad para que un sistema filosófico o una concepción filosófica, politológica, económica, etc., pueda germinar. Por ello, es necesario explicar qué entendemos por implantación política de la conciencia filosófica para no generalizarlo en exceso y especificar más, más allá de la idea de *injertación* que el propio Bueno propuso. Pues tanto el marxismo como la "vuelta del revés de Marx" que proponemos deben ser filosofías políticamente implantadas para poder desarrollarse en toda su extensión. La "vuelta del revés" de Marx que proponemos es la de recuperar una filosofía políticamente implantada, el marxismo, fusionada con el materialismo de Bueno, dando lugar a algo distinto a esas dos, pero continuadora de ambas.

b) Implantación gnóstica e implantación política de la conciencia filosófica

Con implantación gnóstica de la conciencia filosófica nos referimos, en sentido psicológico, a quienes viven en la pura especulación, interesados únicamente en el "conocimiento puro", con todo lo oscuro y confuso que resulta tal *conocimiento*. Pero no solo se reduce a esto. La implantación hace referencia a un concepto botánico, es decir, el injerto, inserción o fijación de un órgano, tejido o "prótesis" en otro tejido u órgano. La implantación filosófica haría referencia, por tanto, a aplicar un concepto de las ciencias naturales a una estructura histórica y cultural como es la filosofía, pues estas estructuras históricas y naturales son el suelo sobre los que la filosofía se conforma, asienta y desa-rrolla. La idea de implantación de la filosofía es esencial para entender la "vuelta del revés de Marx", ya que posicionarse en contra de una interpretación reductivista integral que entienda una doctrina filosófica como reflejo de intereses políticos de una determinada clase social, no impide reconocer la parte de verdad que tiene,

esto es, las conexiones entre toda doctrina filosófica y determinadas formas de dominio de clase. Por ejemplo, las conexiones entre la burguesía alemana del siglo XIX y las teorías de Fichte, Schelling, Herder, Hegel o Schopenhauer. O entre el diamat soviético y la nomenclatura y la burocracia de la URSS. Existen, y han existido, implantaciones de la filosofía que responden a la clase de poder que una determinada clase social ejerce en una sociedad política determinada, por lo que podría hablarse de implantación burguesa de la filosofía idealista alemana, de implantación esclavista de la filosofía aristotélica en la polis griega, de implantación feudal de la filosofía escolástica en los reinos medievales y en la Iglesia Católica, o de implantación obrera de la filosofía marxista en los Estados socialistas inspirados en la Komintern en el siglo XX. Siendo todo esto verdad, como decíamos, no se puede reducir la idea de implantación filosófica a estas características. Aunque, en sentido político estricto, la implantación política de la filosofía se ejerce, en sentido fuerte y en mayor grado, desde el poder del Estado y, a mayor escala, desde un Imperio con radio de acción universal. Cualquier doctrina filosófica implantada, sea idealista o materialista, siendo reflejo de una o varias clases sociales dominantes en una sociedad política, también lo es de una determinada tradición filosófica. E incluso doctrinas filosóficas enfrentadas entre sí, también desde instituciones estatales potentes (políticas, económicas, militares, científicas, académicas, culturales, etc.), pueden partir y beber de una misma tradición, como ocurre con el marxismo respecto del idealismo alemán, aún cuando rompan con dicha tradición (continuidad y ruptura no son antitéticas, la URSS rompió con la Rusia zaris-ta, al tiempo que continuó muchas de sus líneas históricas).

c) Criterios de sentido de la implantación de la filosofía: criterios de interioridad y exterioridad, y criterios diaméricos y metaméricos

Para poder hablar de implantación de la filosofía con propiedad, hay que contar con el criterio de *interioridad* o *exterioridad* del sentido de la implantación. La *interioridad* o *exterioridad* de la implantación hace referencia a la sustantividad de la filosofía. Los sentidos que demos a la idea de implantación de la filosofía dependerán de si son tratados, metalingüísticamente, como internos a la propia filosofía y su lenguaje, o exteriores a ella, como sustantividad cultural, cuando en ocasiones se

analiza también a la filosofía desde fuera (desde la sociología, la politología o la economía). Tanto si los círculos pertenecientes al lenguaje filosófico que analizan esta cuestión se llaman *trascendentales*, como si los círculos pertenecientes a lenguajes o sentidos propios de las ciencias o las tecnologías se denominan *categoriales*, al precisar la implantación de la filosofía será distinto quien lo vea desde fuera que quien lo vea desde dentro. El que lo vea desde fuera utilizará conceptos categoriales, y el que lo vea desde dentro utilizará conceptos trascendentales, aún reconociendo los primeros, reinterpretados críticamente. Los que ven la filosofía desde fuera tienden a reducirla a su categoría de referencia[1]. Pero sin negar las virtudes que comportaría en lo referente a la objetividad, puede también conllevar ver superficialmente esta cuestión. Considerar "filosóficamente", por contra, a la filosofía, no incluye petición de principio en sentido lógico, pero sí lo incluye como *dialelo antropológico* (partir del hombre constituido antropológicamente como tal para, sin regresar en una investigación concreta directamente a él, sí llegar a un espacio donde él esté presente, la Historia). Del mismo modo hay un conjunto determinable de filosofemas dados desde categorías de saberes de primer grado que pueden encontrarse en los mismos aparatos conceptuales de estos saberes. Así, por ejemplo, en las ciencias sociales encontramos ideas trascendentales ontológicas, gnoseológicas o lógicas propias de la filosofía. Aunque también encontramos conceptos propios de saberes de primer grado interpretados como ideas desde la filosofía.

Otro criterio a considerar es el de entender la filosofía como una forma de la conciencia, al igual que lo serían las conciencias política, técnica, poética, religiosa, científica, etc. Así podría entenderse la implantación de la filosofía de dos modos: conectando la conciencia filosófica con otras formas de conciencia, o pensando en otras realidades no clasificables solo como figuras de la conciencia. El primer modo sería el modo *diamérico* de implantación filosófica, y el segundo el modo *metamérico*. El modo diamérico concierne a la comparación, confrontación o coordinación de un término o configuración de términos con otros términos o configuraciones de términos de su mismo nivel como totalidad, sea esta atributiva (cuando las partes de un todo constituyen dicho todo solo si están unidas, lo cual no implica inseparabilidad, como ocurre con las relaciones entre los

ciudadanos dentro de la totalidad atributiva de un Estado nación), distributiva (cuando las partes de un todo son independientes entre sí a la hora de participar en él, como por ejemplo los ciudadanos españoles respecto del resto de la Humanidad) o mixta, también llamada *isomérica* (cuando las partes de una totalidad distributiva comparten relaciones de semejanza, igualdad o analogía *–relaciones isológicas–*, y se comportan como una estructura abstracta respecto de relaciones de influencia, interacción, contacto o intercambio pacífico o polémico *–relaciones sinalógicas–*, conjugándose estos dos tipos de relaciones entre sí, sirviendo como ejemplos la Humanidad en su totalidad o las clases sociales a escala internacional). Ejemplos de *relaciones diaméricas* son las de un organismo con otros de su misma especie. Por su parte, el *modo metamérico* es toda relación, comparación o inserción de un término o configuración de términos con otros de nivel superior o, en ocasiones, inferior nivel como totalidad. Ejemplo serían las *relaciones metaméricas* de un organismo con otros de especies menos complejas que él, o con especies más complejas que él.

La relación entre lo diamérico y lo metamérico tiene una importancia fundamental en esta propuesta de "vuelta del revés de Marx". La discriminación entre los sentidos diamérico y metamérico incluidos en la idea de implantación de la filosofía es obvia en tanto que la conciencia filosófica lo es en sentido absoluto como saber radical, que va o intenta llegar a la raíz de las cosas, aunque no es el único. Es por ello importante dilucidar hasta qué punto la filosofía se concibe como tal saber radical, en el sentido de si está *implantada* en una conciencia "sobrenatural" revelada (religiosa) o en una conciencia de clase social (liberal-burguesa o marxista-proletaria), o en una combinación de ambas (sobrenatural y de clase, como la Teología de la Liberación), o incluso en otros casos posibles (en el individuo, en las mujeres, en la naturaleza, etc.). La implantación de la filosofía en estos sentidos, diamérico y metamérico, tendrá en cada uno de ellos discurrires distintos. Según si se utilice un criterio diamérico o metamérico, podrían obtenerse clases de interpretación de la idea de implantación de la filosofía que, no obstante, podrían combinarse entre sí. Y podrían establecerse cuatro tipos de sentidos de dicha implantación:

Figura 1.1. Tabla de criterios de la idea de implantación de la filosofía según los planos diamérico y metamérico y en sentido interno o externo (Bueno, 1972b: 240).

El sentido fuerte de la idea de implantación de la filosofía, o Acepción 1, es un concepto interno a la filosofía, es decir, filosófico, que vincula la conciencia filosófica con alguna otra forma, o formas, de conciencia, lo que supone una implantación diamérica. Así se recoge la característica crítica según la cual a la conciencia filosófica le correspondería un trámite de *autoconcepción*. Como resultado de esta acepción de implantación, la conciencia filosófica puede entenderse en sí misma de dos maneras: la primera, como puramente intelectual, implantada "en sí misma"; la segunda, como conciencia no filosófica en sí misma, sino también religiosa, económica, etc., y, sobre todo, política. La primera será la implantación gnóstica de la filosofía (la del materialismo de Bueno), mientras que la segunda será la implantación política (la del materialismo de Marx).

Esta división entre implantación gnóstica y política de la conciencia filosófica es dialéctica. No es una división de un género en dos especies sin orden entre sí, ni tiene un sentido originariamente reflexivo. A posteriori, como negación dialéctica de la no-reflexividad y como rectificación, puede llegarse a la *autoimplantación* de la filosofía, lo que significa que únicamente desde la implantación política puede llegarse a la implantación gnóstica, y nunca al revés, como hemos indicado no obstante más arriba[2]. Es decir, que *la implantación política del materialismo político permitiría, según esto, llegar a la implantación del materialismo filosófico, y no al revés*. El *cierre gnóstico* en el campo de la conciencia filosófica siempre es un proceso interno a esa propia conciencia, pues se incluye en ella el trámite de la autoconcepción, algo que no ocurre con otras conciencias en las que el *cierre gnóstico* es siempre posible como proceso externo acoplado a dichas conciencias (metafísica, metamatemática, metapolítica, etc.). El gnosticismo filosófico es un error filosófico, pero resulta inexcusable, por su dialéctica con una concepción política de la filosofía, para la propia idea de implantación filosófica. Así, el cierre gnóstico del materialismo filosófico se produce en su dialéctica con el materialismo histórico. Dialéctica inexcusable, a nuestro juicio, para la propia idea de implantación filosófica del materialismo político.

d) Planos fenomenológico y ontológico de la implantación de la filosofía

La distinción dialéctica entre ambos tipos de implantación no es entre dos términos cualesquiera, sino entre un término y su negación (de una verdad

semántica), del plano fenomenológico y del plano ontológico. En el plano fenomenológico, sería una verdad que la causa del nacimiento de Cristo sería el libre decreto que emanó de la voluntad de Dios por la unión hipostática de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad. En el plano ontológico, esta afirmación será considerada falsa, siendo verdadera causa que el nacimiento de Cristo fue meramente biológico. La idea de implantación de la filosofía en el plano fenomenológico, de autoconcepciones de la filosofía, será distinta de esa misma idea en el plano ontológico. En el plano fenomenológico, la conciencia filosófica de San Agustín estaría implantada en Dios, al constituirse por iluminación divina. Las conciencias de Rousseau o Kant estarían implantadas en la Razón, constituida por la ruptura ilustrada con el velo que impedía a los hombres el atreverse a pensar. Y la implantación de la filosofía de Bueno se daría en la dimensión lógico-abstracta, M3, de manera independiente al quehacer político, al que no puede ser reducida. Por contra, en sentido ontológico, y desde una ontología materialista necesariamente atea, la conciencia filosófica de San Agustín no podrá estar implantada en una deidad envolvente de la Realidad, del Cosmos (todo lo que ha habido, hay y habrá), sino en el medio social de una cultura religiosa mágica cristiano-católica. La conciencia filosófica ilustrada, desde esta misma conciencia filosófica materialista, no podrá estar implantada en una Razón común a todos los hombres desde el inicio del Mundo o Universo. Por contra, la conciencia filosófica ilustrada solo podrá estar implantada en el medio social de una cultura imperialista y mercantilista europea-estadounidense, con un alto grado de desarrollo tecnológico y científico, en plena conformación de los campos de las ciencias naturales y en pleno proceso de secularización política y de la unión sobe-rana absolutista de Trono y Altar. La filosofía de Bueno, sin embargo, no está implantada en el medio histórico de un capitalismo en su fase de globalización postsoviética, en conformación de sociedades postestatales, aún cuando su proyecto político pueda ser la unificación de los restos del naufragio del Imperio Español. La implantación política del marxismo pudo hacerse, a escala universal, solo desde el poder, tras revoluciones comunistas, en Estados continentales de las dimensiones de Rusia y China, pues solo a esa escala se producen cambios de modos de producción (el feudal llegó por la caída del Imperio romano de Occidente, el capitalista por la caída del Imperio Español; el

socialista solo podría llegar por la caída de los Imperios capitalistas realmente existentes, proyecto al que el *gustavobuenismo* ha renunciado.).

Hemos de decir ahora que entendemos por Universo la parte del Cosmos que conocemos, conocimos y conoceremos (teniendo aquí conocimiento un sentido operatorio, no meramente subjetual), sin óbice de la ampliación dialéctica de ese mismo Universo mediante nuestra acción productiva dialéctica entre el Universo y el Cosmos en que está, como hemos dicho, incluido, así como estamos incluidos nosotros mismos y nuestra conciencia lógica. En nuestro aquí y ahora, y de cara al porvenir, podemos intercambiar la idea de Mundo por la de Universo, en tanto que el Universo conceptualizado por los distintos saberes de primer y segundo grado (tecnológicos, científicos, etc.) es, ya, la idea que filosóficamente puede analogarse a la tradicional idea filosófica de Mundo. Por lo que el Mundo, y el Universo, a nuestra escala zootrópica-antrópica, son lo mismo.

e) Las concepciones gnóstica y política de implantación de la filosofía están enfrentadas entre sí, y hay que optar por una de ellas. Definición de gnosticismo filosófico

Desde un plano político, no obstante, se negará la realidad y posibilidad de una implantación gnóstica de la filosofía por sí misma, mientras que desde un plano gnóstico se negará la implantación política, y más en su expresión más maximalista, totalizadora y radical: desde el poder político, es decir, el sentido fuerte de implantación política de la filosofía, y no como mero correlato de la ideología del gobernante de turno, sino como verdadero ortograma dominante. Para un gnóstico, no cabrá pensar en estructuras sociales exteriores a la propia conciencia filosófica, siendo la realidad genuina la idea, mientras que la implantación política será una apariencia. Desde la perspectiva de la implantación política de la conciencia filosófica, la implantación gnóstica será puramente fenomenológica (sociológica), imaginaria incluso. La teoría de las formas de implantación de la filosofía no podrá ser neutral por tanto, y habrá que optar por una de estas dos opciones. La opción escogida tendrá que ser eminentemente crítica y, por ello, habrá que redefinir desde sus coordenadas qué se entiende por gnosticismo filosófico y qué por concepción política de la filosofía.

Para entender este enfrentamiento hay que analizar el origen de la idea de gnosticismo filosófico. En origen, el término gnosticismo hacía referencia a

un grupo de sectas del siglo II d. C., vinculadas al cristianismo en mayor o menor grado. Hoy día, gnosticismo podría servir para definir cosas de mayor generalidad. Podría definirse gnosticismo como todo intento de reducir la conciencia religiosa a la conciencia filosófica (Bueno, 1972b: 243), vivir la religión como si se tratase de una filosofía (grupos místicos y de meditación de eremitas New Age sobre todo, o ramas místicas del cristianismo, del Islam –sufismo–, del budismo, etc.). Serán también gnósticos los que interpreten la religión como "metafísica del pueblo" (Averroes, Schopenhauer). Estas definiciones contemporáneas de gnosticismo, en lo que concierne a la relación entre conciencia gnóstica de la filosofía y religión, operan con una idea muy laxa de filosofía. Por su parte, gnosticismo, desde un punto de vista fenomenológico, sería una concepción filosófica dualista de una conciencia pura eclipsada, manchada y aprisionada en una materia, esto es, un conjunto de tesis sobre la naturaleza soteriológica (salvífica) absoluta del conocimiento. Los dogmas gnósticos siguen teniendo interés, pero vistos desde la perspectiva de la tesis gnóstica fundamental, a saber: que el conocimiento del hombre es el conocimiento de la perfección, y el de Dios la consumación. El gnosticismo fenomenológico es el *Pienso, luego existo* de Descartes, una doctrina sobre la sustancialidad y positividad del conocimiento.

Ahora bien, desde de un punto de vista ontológico materialista, también en el sentido del materialismo histórico de Marx, definiremos el gnosticismo como la negación, abstracción o desconexión, parcial o total, de la conciencia respecto de las condiciones naturales y culturales, biológicas y sociales, históricas, en las que únicamente puede desarrollarse necesariamente dicha conciencia. O lo que es lo mismo, el gnosticismo será la desconexión pretendidamente total, o parcial (no pretendida) de la conciencia filosófica respecto de la vida política. Será también el proceso de reflexivización sustancialista de la conciencia, originariamente entendida como conciencia social y política. Pero no solo conciencia en sentido subjetual (individual), sino también institucional, a modo de lugares de ejercicio del gnosticismo filosófico, como ocurre con la Fundación Gustavo Bueno, sin perjuicio de su influencia social. La teoría de la conciencia filosófica del marxismo está frontalmente enfrentada a la idea gnóstica de conciencia de Hegel:

> Esta concepción [*materialista*] de la Historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la Historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando sobre su base todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos). No se trata de buscar una categoría en cada periodo, como hace la concepción idealista de la Historia, sino de mantenerse siempre sobre el terreno histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la "autoconciencia" o la transformación en "fantasmas", "espectros", "visiones", etc., sino que solo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales del que emanan estas quimeras idealistas; de que *la fuerza propulsora de la Historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución*. Esta concepción revela que la Historia no termina disolviéndose en la "autoconciencia", como el "espíritu del espíritu", sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a esta, de otra parte, sus propias condiciones de vida, y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace las circunstancias (Marx & Engels, [1845-46] 2014: 40-41). [Cursivas nuestras]

En el momento histórico en que aparece la división del trabajo social entre *manual* e *intelectual* puede imaginarse la conciencia, según Marx, como algo más y algo distinto a la conciencia de la práctica existente. El proceso de reflexivización sustancialista de la conciencia está ligado a la constitución de algo parecido a "castas sacerdotales", *intelligentsias*, "élites intelectuales" o "sectas filosóficas", procesos que han ocurrido siempre incluso antes de la creación de la Academia de Platón (Bueno, 1974a). La misma configuración psicológica de la conciencia gnóstica solo se da en contextos sociales muy precisos[3]. Para el materialismo filosófico, el gnosticismo es un proceso también social que conduce a la sustancialización de las funciones mentales, disociadas del resto de funciones sociales, viviendo esta disociación como un proceso salvífico (soteriológico), biológico, sociológico o religioso (numinoso), que prolonga, y se prolonga, en el proceso de anulación de la propia conciencia. No todos los conocimientos generan de por sí una hipóstasis gnóstica, pero no solo es el conocimiento filosófico el que lo hace. Mas sí es verdad que

las probabilidades de que una conciencia filosófica se oriente hacia el gnosticismo son altísimas. De hecho, podría decirse que la filosofía, en sí, es una actividad tendente al gnosticismo, salvo en Marx, cuya ontología solo se puede realizar en la revolución. Y esto se debe a que la naturaleza de la conciencia filosófica es trascendental, por lo que no puede sustraerse solo al trámite de la autoconcepción. Pero este *cierre gnóstico*, desde el punto de vista de su implantación, deberá ejecutarse mediante filosofemas (según Aristóteles, el filosofema es un razonamiento o silogismo demostrativo, además del elemento fundamental que, entretejido con otros filosofemas, constituye una doctrina o sistema filosófico). Igualmente que una filosofía gnóstica, habrá una mitología gnóstica y formas intermedias gnósticas entre filosofía y mitología. El gnosticismo será una vía por la que la mitología se convierte en filosofía, y la filosofía se puede convertir en mitología[4].

El gnosticismo filosófico se caracteriza por eliminar personificaciones, por describir la conciencia sustancializada por medio de abstracciones, más o menos complejas. El gnosticismo puede explicar esta descripción desde un mecanismo crítico presente bajo diversas figuras reducidas, según el grado alcanzado de reflexivización. Así, habría dos tipos de gnosticismos filosóficos: el *gnosticismo filosófico trascendente* y el *gnosticismo filosófico inmanente*, medidos ambos teniendo como referente el nivel social de la propia conciencia filosófica. El gnosticismo filosófico trascendente comenzará a construirse con filósofos como Plotino, Parménides o Aristóteles, y alcanzará una figuración más inmanente con Descartes, Hegel o Wittgenstein (Bueno, 1972b: 247). El gnosticismo filosófico trascendente será la teoría de la conciencia filosófica hipostasiada, de la reflexivización de la conciencia filosófica doblándose sobre sí misma, como una entidad trascendente al hombre mortal, como conciencia divina. Así ocurre con San Agustín, con Averroes y con Feuerbach, como observaron Marx y Engels en *La ideología alemana*[5]. Pero en Aristóteles el gnosticismo filosófico será la conciencia gnóstica trascendente, la vida teorética o contemplativa, o lo que es lo mismo, la acción filosófica como finalidad de la vida, la “trituración filosófica del presente” como finalidad última, por muy activos que estén en la Polis estos gnósticos, tratando de emular a Platón. El gnosticismo filosófico

trascendente no es un mero intelectualismo, no es un subsistir en el interior de la conciencia subjetiva. Es, más bien, una crítica *trascendente* de esa misma conciencia subjetiva (y subjetivista), una forma de liberación del propio entendimiento finito que hace que la conciencia subjetiva individual desemboque en una conciencia intelectual "infinita" o "exterior", que ha perdido el intelecto y se presenta como parte del *abismo misterioso*, o como ese mismo abismo misterioso, un "supra-Ser", al que se tiene acceso solo por la anulación del Ego. El materialismo filosófico de Bueno sería una modalidad de gnosticismo filosófico trascendente, según estas descripciones.

Por su parte, el gnosticismo filosófico inmanente comienza con el *sola fide* de Lutero, y tiene un punto de inflexión posterior con el *Pienso, luego existo* cartesiano en la época moderna, reconociendo un periodo de equilibrio que se remonta a Aristóteles, y que en la escolástica española trata de justificar la filosofía no ya como mero hecho psicológico, sino como ejercicio de entendimiento de la realidad que lleva a la felicidad. Con Descartes, se inicia la reflexivización sustancialista de la filosofía en sentido riguroso. En el *Pienso, luego existo* cartesiano se proyectan las propiedades del Dios aristotélico más allá de las esferas (Bueno, 1972b: 249). Pero Descartes elaboró un modelo gnóstico de la conciencia sin que él mismo incurriese en ese gnosticismo filosófico, prevenido por su "moral provisional" y la prudencia monástica, política y económica que teorizó. Tras Descartes, Malebranche, la filosofía de la inmanencia, los neokantianos –no así Kant, pues su *Crítica de la razón pura* supone una crítica precisamente del gnosticismo filosófico, aunque desde su idealismo trascendental–, el idealismo de Hegel o el empiriocriticismo de Mach son modelos diferentes de gnosticismo filosófico inmanente. Marx y su materialismo histórico se rebelan contra el gnosticismo filosófico inmanente de Hegel en particular, y del idealismo alemán en general, así como también lo hace el marxismo-leninismo, postulándose éste como una propuesta de implantación política de la filosofía contra el gnosticismo filosófico inmanente de Richard Avenarius y Ernst Mach (Lenin, [1908] 1978). La distancia del materialismo filosófico de Marx y Lenin respecto de los idealismos de Hegel, Avenarius, Mach o incluso Descartes o Kant, o de Jevons, Menger, Marshall o Mises, es la distancia propia de un pensamiento filosófico-político implantado, a priori, respecto de una implantación

gnóstica de la conciencia filosófica. Otras formas de gnosticismo filosófico inmanente son la fenomenología trascendental de Husserl, la fenomenología hermenéutica existencialista de Heidegger o la filosofía analítica dominante en los países anglosajones y escandinavos, así como Wittgenstein[6].

Para el gnosticismo filosófico, él mismo representa la conciencia filosófica "pura", siendo "impuras" todas las demás, pues serían muestra de desfallecimiento de la conciencia filosófica. Particularmente, la idea de implantación política de la conciencia filosófica, sobre todo en su sentido fuerte desde el poder del Estado, será la forma de conciencia filosófica que recibirá de manera más acusada la acusación de "impureza". El filósofo gnóstico se autoconcebirá como un sujeto con conciencia desinteresada, libre de toda pasión, de todo partidismo (por tanto, no disolvente en él), consagrado a la investigación "pura" de la Verdad, un simple observador e investigador de la Realidad que jamás ofrecerá soluciones a nada. Se autoconcebirá, también, como libre de la contaminación de cuestiones cotidianas[7]. Solo de esta manera la filosofía podría alcanzar, para el filósofo gnóstico y sepa o no que lo es, una distancia que lo aparte de la mera ideología política. Por ello, la autoconciencia filosófica que se afirme como políticamente implantada será, ante todo, una crítica y *oposición radical* a la conciencia filosófica gnóstica tanto trascendente como inmanente, aun alimentándose de ella en ocasiones. Pues esa es la alimentación que proponemos en nuestro materialismo político.

La crítica de los partidarios del gnosticismo filosófico a los partidarios de una concepción política de la conciencia filosófica, los cuales, según aquellos, tienen intereses supuestamente indignos de la filosofía, será rebatida por un acto crítico de su crítica, por una negación de su negación, la que devuelve a la conciencia filosófica a defender su implantación política, una vez eliminados los componentes ideológicos siempre presentes de manera inevitable en la filosofía. La principal crítica al gnosticismo filosófico desde la concepción de la conciencia filosófica como políticamente implantada es que aquel es, sobre todo, ideología. Kant interpreta la razón pura, es decir, la conciencia filosófica gnóstica, como pensamiento especulativo que solamente critica, no pudiendo determinarse a ninguna verdad, produciéndose así la determinación de las ideas por la razón práctica, campo de las exigencias morales y políticas. Hegel

contraatacará a Kant diciendo que el pensamiento kantiano tiende a la finitud. Es la crítica de una filosofía gnósticamente implantada a otra que se sabe moral y políticamente implantada, el idealismo trascendental. *La principal evidencia de que el gnosticismo filosófico no es una esfera aislada, sino que está envuelta por esferas de la conciencia más amplias, no es una evidencia exógena a la filosofía, sino el ejercicio de la propia filosofía en tanto que crítica de la razón pura*. Para los defensores de la concepción política de la filosofía, el Universo no será solamente algo que deba conocerse, sino sobre todo, algo que, además de ser conocido, deba ser transformado. O lo que es lo mismo, la famosa Tesis XI sobre Feuerbach de Marx:

> Los filósofos se han limitado a interpretar el Mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.

Esta tesis podría reinterpretarse, desde nuestro *progressus* crítico, desde nuestro materialismo político, como sigue:

> *El gnosticismo filosófico se ha limitado a interpretar la filosofía, y por tanto el Universo, desde distintos modos según diversas escuelas, trascendentes o inmanentes; de lo que se trata es de transformarlo, estando al tanto de lo que ocurre en el Universo partiendo de, y defendiendo, una conciencia filosófica políticamente implantada en sentido fuerte, desde el poder del Estado, que permita la crítica de ese mismo Universo, tanto a un nivel filosófico como influyendo en ámbitos de la conciencia que envuelven al saber filosófico (saberes políticos, religiosos, científicos, tecnológicos, etc.). Solo desde una conciencia filosófica crítica materialista políticamente implantada, una concepción materialista de la vida política, puede partirse hacia la transformación del Universo, transformación imposible desde el gnosticismo pero que, si no se acomete, conllevará que esa crítica materialista pueda volverse gnóstica.*

Esta propuesta de transformación del Universo no se realizará defendiendo la liberación ilustrada de una cárcel oscurantista para alcanzar el Ser (Liria & Alegre, 2010), lo místico, lo inexpresable, sino defendiendo la necesidad de reconstruir nuestro propio Universo, la transformación del Universo mediante caminos *regresivos* de la conciencia filosófica.

El llamar concepción materialista de la vida política, o materialismo político, a la implantación de la conciencia filosófica materialista, a la que se llega por la crítica al gnosticismo filosófico (también el materialista), responde a que toma su nombre del sentido clásico que le dieron Platón y Aristóteles como adjetivo de las estructuras de la conciencia dadas en la polis, en la República o Estado. La concepción materialista de la vida

política quiere decir, en primer lugar, que la conciencia filosófica, lejos de concebirse a sí misma como una secreción natural y eterna de un espíritu humano dotado de un intrínseco afán de saber, o como surgida por impulso de una existencia "arrojada" al Mundo que, según una constitución ontológica (pre)determinada, se pregunta por el Ser (lo que hace Heidegger), debe por contra ser entendida como una (con)formación histórico-cultural, subsiguiente a otras formas de conciencia históricas, configurada en la constitución de la vida social urbana que supone la división del trabajo, como un muy preciso desarrollo de diversas formas de la conciencia técnica y en conexión con otras sociedades políticas o Estados (otras polis), aún de forma virtual. Diaméricamente, como explicamos más arriba, la concepción materialista de la vida política aparecerá vinculada con otras concepciones o conciencias, formalmente con toda forma de conciencia política, que a su vez estarán interferidas con conciencias morales, económicas, etc.

f) El gnosticismo filosófico trata, infructuosamente, de implantarse a nivel institucional

La tesis de la implantación política de la conciencia filosófica no significa que una determinada condición social sea, valga la redundancia, condición sine qua non para el surgimiento de la conciencia filosófica como tal, porque si no el gnosticismo filosófico podría suscribir la concepción política de la filosofía. Pero sí es verdad que la existencia de sociedades políticas es condición sine qua non para la aparición y conformación de toda forma de conciencia filosófica, como ya dijimos. Según Hegel, sin embargo, los filósofos se reconciliarían con la mundanidad si se convierten en funcionarios del Estado, como profesores de filosofía, algo que, desde su concepción materialista también defiende Gustavo Bueno[8]. Algo que equivale a decir que el gnosticismo filosófico se reconciliaría con lo mundano ejerciendo su gnosticismo desde instituciones que influyen sobre la sociedad política, tanto públicas como privadas, incluso desde el Parlamento, con el escaño de Robles por Vox. Pero esto no es implantar políticamente la filosofía, ni aun formando supuestas *elites* empresariales o políticas. El materialismo histórico de Marx transformaría esta cuestión hegeliana (y bueniana) calificada como *reaccionaria* en revolucionaria, cuando la conciencia filosófica políticamente implantada tratara de

implantar la dictadura del proletariado mediante la abolición del Estado burgués. No en vano, como ya dijimos, el materialismo histórico y el materialismo dialéctico se convertirían, siguiendo esa línea, en las filosofías y doctrinas oficiales de los regímenes de inspiración comunista bolchevique, marxista-leninista, y también maoísta. Eran, pues, conciencia filosófica materialista políticamente implantada tanto en sentido descendente como ascendente del poder político, de manera más o menos estable hasta 1989-1991 en el caso soviético (sigue vigente en China, país más poblado de la Tierra, tercero más extenso y próxima primera potencia mundial para mediados del siglo XXI; pero también sigue vigente en Cuba, Vietnam, Laos y Corea del Norte). Althusser criticó del marxismo-leninismo que los filósofos pudieran ser funcionarios del Estado, así como defender la filosofía como *sapere aude* (atrévete a pensar, lema ilustrado de Kant, contestado por Federico II de Prusia con un contundente "Piensa lo que quieras, pero obedece"), como articulación de la defensa de la libertad de pensamiento en sentido liberal-ilustrado de los *intelectuales* democráticos de los Estados capitalistas, tratando de representar la exigencia de libertad de conciencia filosófica más avanzada y radical, tanto gnóstica como política. Porque esta idea del *sapere aude* podría aparecer incluso como la más *reaccionaria* posición de todas, en tanto que sería una ilusoria libertad interior próxima al gnosticismo filosófico, ya que el supuesto individuo libre en las avanzadas sociedades políticas actuales, y por influencia y refluencia en otras naciones no angloeuropeas (sobre todo sus élites universitarias, y grupos sociales con acceso a Internet), tiene la misma consistencia filosófica que postular la existencia de un "vertebrado gaseoso" (Bueno, 1972b: 256). Por tanto, que una determinada conciencia filosófica, en forma de doctrina, pueda ser aprehendida y ejercitada tanto por ricos como por pobres no la hace menos gnóstica, trascendente o inmanente. Y por tanto, no la hace menos ideológica entre otras, por muy racionalista, universalista o, incluso, materialista que se diga.

Por tanto, no puede reducirse la conciencia filosófica políticamente implantada a esto, pues es mucho más que una estructura política de la que pueda brotar la filosofía. La estructura política es, sobre todo, una configuración práctica de la conciencia que precisa conexiones entre las mismas regiones que ha ido conformando el desarrollo cultural, y también, las mismas ideas constituyentes de los temas propios de la especulación

filosófica. Los problemas sobre la disociación entre la conciencia especulativa y la práctica, entre la vida contemplativa y la acción en la vida política y, particularmente, la imposibilidad de que la filosofía teorética (contemplativa, en su límite gnóstica) pueda impulsar, por sí misma, la acción política (lo que llevaría, en consecuencia, a la *inutilidad* de la filosofía para la política, a la "muerte política" de la filosofía), son planteadas partiendo de la hipostatización de la conciencia gnóstica. La vida contemplativa no puede, por sí misma, es cierto, estimular la acción política, pues el estímulo más bien va en sentido inverso, también para el gnosticismo filosófico. Si se carece de intereses políticos, o si aún teniéndolos se encuentra uno preso del teoreticismo gnóstico, es muy difícil que pueda generarlos o acrecentarlos la filosofía académica, sea esta idealista o materialista. La filosofía académica en sentido platónico (crítico-sistemática que, no obstante, no deja jamás de nutrirse de los saberes mundano-populares y técnico-tecnológicos, además de científicos), solo podrá despertar interés político a quienes ya lo tengan de antes, sobre todo si se trata de una conciencia política madurada que permita configurar la conciencia filosófica, la cual al mismo tiempo configura o refuerza dicha conciencia política. Los intereses políticos, en tanto que racionales, no se sobreañaden a los intereses filosóficos, pues son co-originarios. La actitud revolucionaria señalada por Marx y Engels, que comporta, según Bueno, una meditación sobre la mortalidad (Bueno, 1972b: 256), corresponde al momento en que la conciencia filosófica y la política no se han parcelado. Por ello, los paralelismos entre filosofía y revolución son muy estrechos, sin que la atribución a la conciencia filosófica de papel motor de la conciencia revolucionaria sea totalmente posible. Estos paralelismos serán aún más estrechos en nuestro materialismo político.

g) El compromiso partidario, y partidista, del materialismo político

La concepción materialista de la vida política y su idea de implantación política de la filosofía materialista no quiere tampoco decir, en principio, comprometerse con alguna forma específica de organización política ni con ningún proyecto político concreto, sin tampoco excluir dichos compromisos. Pero es necesario advertir que la concepción materialista de la vida política no desaparecería en ningún caso tras la consecución de determinados proyectos políticos, pues esta concepción existe,

necesariamente, antes, durante y después de la revolución. La concepción materialista de la vida política es una conciencia filosófica cuya implantación política es, necesariamente, revolucionaria, que regresa constantemente sobre cualquier contenido dado para diseccionarlo y desecharlo, total o parcialmente, en tanto que no sea compatible con su racionalidad misma, o lo que es lo mismo, en tanto no sea compatible con la revolución. Una revolución que, para la implantación del materialismo político, solo puede ser racionalista (materialista) y universalista (comunista, no meramente socialista, como veremos más adelante). La implantación política de la conciencia filosófica consistirá, por tanto, no solo en estar en el Universo y al tanto de otras conciencias (de primer grado) que ayudan a conformarlo, comprenderlo y aprehenderlo, sino también en permitir la crítica del Universo en que esos saberes se configuran antes, durante y después de la toma del poder del Partido que enarbole e implante esta concepción materialista de la vida política en una sociedad política determinada. Es una implantación política de la conciencia filosófica materialista en sentido ascendente y descendente del poder político. Es, por tanto, una concepción totalizadora de la vida política y, por tanto, del Universo.

Ahora bien, la conciencia filosófica suele situarse regresivamente a cierta distancia de los movimientos políticos empíricos, pudiendo evolucionar de manera acelerada hasta convertirse en gnosticismo, siendo ésta la base de las diferencias entre las figuras culturales del filósofo y del político. Esta oposición se da, además, en el seno de la llamada implantación política, aunque ésta hunde sus raíces en otras esferas racionales de la conciencia, no solo la política.

Los modos de percibir la diferencia entre el gnosticismo filosófico y la concepción política de la filosofía son diferentes. No solo cabe interpretar esta distinción como si fuese una distinción entre *individualismo filosófico* frente a *socialismo filosófico*. Caben conciencias filosóficas socialistas gnósticas, como la de los jóvenes hegelianos (Otto Bauer, Max Stirner, Ludwig Feuerbach, etc.), aunque la interpretación individualista del gnosticismo filosófico, ya referenciada más arriba, pueda confundirse frecuentemente con la interpretación socialista. En el plano de la concepción política de la filosofía, cabe oponer la conciencia filosófica idealista a la conciencia filosófica materialista, oposición ya planteada por

Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* ([1908] 1978)[9]. Lenin considera que cualquier otra distinción entre sistemas filosóficos distinta de esta sería oscurantista. Realmente, Lenin no hacía sino reexponer la distinción entre idealismo y dogmatismo –materialismo– que ya en su día realizara Fichte (Bueno, 1972b: 260). En esta dicotomía, el idealismo se coordinaría con el gnosticismo. ¿Podría coordinarse el materialismo con la idea de implantación política de la conciencia filosófica?

Aunque antes hayamos defendido que se pueden coordinar, no necesariamente sería obligatorio, ya que es posible un gnosticismo materialista (como los jóvenes hegelianos o el materialismo filosófico) y concepciones idealistas de la vida política (el idealismo trascendental de Kant y los filósofos ilustrados en general, el neoliberalismo en tanto que *racionalidad gubernamental*, como lo definió Foucault, etc.). En determinadas circunstancias, sí se establece la coordinación entre materialismo y concepción política de la filosofía. Y en ocasiones, el gnosticismo filosófico se refuerza con el idealismo (Hegel), y la concepción política de la filosofía se refuerza con el materialismo y viceversa (Marx, Lenin). La distancia entre Hegel y Marx, sin negarla, no habría de reducirse, por consiguiente, únicamente a una distancia entre idealismo y materialismo. Pero dicha distancia se refuerza si se cuenta también con la distancia entre una implantación gnóstica hegeliana y una implantación política marxista de la conciencia filosófica. Así, la propuesta de Marx de dar la "vuelta del revés" a Hegel y su dialéctica equivaldría a una "refracción" de las ideas recogidas en el universo idealista hegeliano hacia una concepción materialista de la vida política. Algo que va mucho más allá de una distinción entre filosofía teorética y filosofía práctica, ya que toda doctrina filosófica es práctica, aunque a veces sea una *práctica cerrada*, como en el idealismo hegeliano, y otras una *practicidad abierta* como la de la izquierda hegeliana o la del materialismo filosófico buenista, las cuales fueron, y son, más apostólicas que políticas. Caben momentos de apertura en la practicidad cerrada de una doctrina filosófica, y momentos de cierre de una practicidad abierta. Así como caben apostolados filosóficos que puedan dar el paso a concepciones políticas (de Cristo a Pablo de Tarso, de Hegel a Marx y Lenin), y viceversa[10].

También es posible hacer corresponder el gnosticismo filosófico con la filosofía académica sistemática (de Universidades, Institutos o instituciones privadas), y la concepción política de la filosofía con la filosofía mundana no sistemática (popular, *de la calle*), si bien la filosofía académica puede estar políticamente implantada si reconoce su ósmosis (influencia recíproca) con la filosofía *de la calle*, tanto si por esa *calle* caminan albañiles como fontaneros, sindicalistas, políticos, sociólogos, historiadores, químicos o físicos nucleares. El problema es que el *cierre gnóstico* de los filósofos de las instituciones académicas públicas o privadas produce, como ocurre con el *gustavobuenismo*, una suerte de "casta sacerdotal" o "cuerpo de profesores homogeneizados" o "primeros espadas institucionalizados" corporativamente de tal filosofía académica, de tal filosofía administrada, que corre el peligro de aislarse de la filosofía *de la calle*. Toda implantación gnóstica de la conciencia filosófica conlleva una filosofía académica administrada, una "casta", sea esta conciencia filosófica gnóstica idealista o materialista. En el caso de Hegel y de Bueno, no obstante, es la conciencia de "empleado de Estado", de funcionario, de un "cuerpo de profesores de Instituto", lo que preservaría, en teoría, al profesor de filosofía, al filósofo, de su tendencia al gnosticismo, algo que no ocurriría así en una fundación privada o en un grupo cerrado de filósofos de tertulia y café, aún siendo materialistas. Pero no sería suficiente, en absoluto, que haya un cuerpo de profesores de Instituto, funcionarios al servicio del Estado, para poder hablar de concepción política de la filosofía en su caso, ni se puede defender que estén implantados políticamente desde esas instituciones. En ocasiones, sería como pagar desde la Administración Pública a un autista para que potenciara sus capacidades para tocar el piano o pintar, pero sin jamás lograr que rebase esa salida de su "rico mundo interior" por medio de tareas *extraordinarias* sin llegar a lo ordinario y mundano. El gnosticismo salvífico llevado a su extremo más ridículo sería aquel que afirma que leer a un determinado filósofo es ya filosofar. Como si ver pornografía fuese ya fornicar, o ir a una asamblea del 15M fuese, ya, hacer la revolución.

La concepción política de la filosofía mostraría al filósofo, también, como miembro de una sociedad política, como ciudadano de una Polis, como miembro de una clase social, como alguien inserto en el Universo y que, al mismo tiempo, trata de comprenderlo y transformarlo. Es desde estas estructuras desde donde el filósofo que sigue una concepción política

de su disciplina puede legislar y configurar, en la medida de sus posibilidades, sobre esas mismas estructuras, más allá incluso de la mera acción filosófica, de la mera percepción. Aún siendo viable una filosofía mundana gnóstica, la de aquel que se ocupa solo "de lo suyo" sin importarle lo que ocurra a otros habitantes de la Polis (el *idions* griego, de donde deriva la palabra en español "idiota", pudiendo haber idiotas académicos), el gnosticismo filosófico será más bien algo propio de "elegidos", de élites autosatisfechas de sus formas de vida, de cátaros, de aristócratas (Bueno, 1972b: 262), no en un sentido de clase social respecto de los medios de producción, sino de una especie de *seres superiores* salvados por leer, mucho o poco, las *nobles doctrinas* de la Escuela de turno. En verdad, el hombre sin filosofía es un salvaje o una bestia, pero el filósofo *sin* vida política se asemeja al hombre solitario que, como diría Aristóteles, o bien es dios o bien es bestia, o ambas cosas a la vez. Y el dios y la bestia, o el salvaje, son lo más alejado que hay de toda concepción política de la filosofía, y por supuesto, de una concepción materialista de la vida política.

Lo que está claro es que el gnosticismo filosófico y la concepción política de la filosofía son dos cristalizaciones culturales de la conciencia filosófica, y por tanto productos de la vida política. El gnosticismo filosófico es, como ya dijimos, el error filosófico radical, la filosofía como enajenación, la transformación de la conciencia filosófica en "conciencia sacerdotal", o lo que es lo mismo, "falsa conciencia"[11]. La concepción política de la filosofía, por su parte, es la filosofía como verdad, como *conciencia verdadera*. El gnosticismo filosófico, así, irá siempre acompañado de "falsa conciencia", pero también de "mala conciencia". Es irreconciliable con la concepción política de la filosofía, aunque se exijan mutuamente, pues en el gnosticismo filosófico es posible encontrar un manantial abundante de ideas esenciales e imprescindibles para el entretejimiento de una concepción política de la filosofía. De hecho, así ocurrió con el marxismo partiendo de Hegel, y así ocurre con nuestra concepción materialista de la vida política respecto al materialismo de Bueno. No obstante, el gnosticismo filosófico, tanto trascendente como inmanente, es, en puridad, fundamentalismo filosófico, *filosofismo*, que entiende que solo la filosofía puede explicar el Mundo realmente, y que solo ella aleja a los hombres de la estupidez, afirmando que el resto de

saberes, aunque beba de ellos, dejan al hombre, aun parcialmente, en estado de idiotez.

Toda concepción política de la filosofía que sea verdadera no puede reducir la filosofía a un saber doxográfico, pretérito, de análisis desde sus coordenadas de diversos autores o escuelas. Sin dejar de hacer estas acciones, tendrá que dirigir las suyas, ante todo, al aquí y ahora, al presente en sentido estricto. Solo así será una concepción filosófica verdaderamente política, cuya realización exigirá transformar el Universo. No podrá concebir a la filosofía como "madre de las ciencias", que tenga que jubilarse una vez crecidas sus "hijas". Por contra, toda concepción política de la filosofía tendrá que presuponer un avanzado y maduro estado de las técnicas, las tecnologías y las ciencias para poder constituirse como una disciplina definida de cara al aquí y ahora en el Universo. Las ideas de que la filosofía se ha de ocupar brotarán de la confrontación de los más diversos conceptos técnicos, tecnológicos y científicos. Estos conceptos serán más cuanto mayor sea el nivel de desarrollo alcanzado por las sociedades políticas.

En el pasado era posible encontrar territorios "vírgenes" en esos saberes de primer grado. Hoy día es, coyunturalmente, más difícil, ya que las partes conceptuadas del Universo, con más o menos rigor, lo están en una cada vez mayor cantidad de saberes técnicos (artesanía, arte, jurisprudencia, producción manufacturera, etc.), tecnológicos (la tecnología industrial, la ingeniería, la política económica, la política, la guerra, la religión, etc.) y científicos (las ciencias formales, naturales y sociales), y todo, es esencial recalcarlo, a una escala histórica. Con tal cantidad de campos conceptuados y roturados, se puede, aquí y ahora, enfrentar una concepción política de la filosofía con el Universo de manera crítica y mediante las conexiones y desconexiones entre los conceptos de estos campos y las ideas filosóficas. Esta conexión y desconexión, desde el materialismo político, tiene y ha de tener capacidad de afectar a los propios conceptos de los saberes de primer grado de los que bebe. El aquí y ahora es pertinente como criterio para diferenciar los modos diversos en que se entiende la filosofía, en función a como cada corriente filosófica se refiere a ese aquí y ahora, influido por el pasado y que influye en el futuro, aunque este solo pueda influir en él como *nebulosa* o a partir de finalidades concretas que se proyectan del aquí y ahora a determinados plazos del porvenir. Frente al gnosticismo filosófico,

frente al *filosofismo*, la concepción política de la filosofía dependerá del aquí y ahora, deberá estar implantada, inmersa, en el aquí y ahora. Así la filosofía no podrá jamás perder su condición de actividad llevada a efecto desde el aquí y ahora, aún cuando desde éste aquí y ahora la concepción política de la filosofía pueda creer rebasarlo, para alcanzar incluso las condiciones objetivas y subjetuales para poner en pie lo *eterno*, lo irreversible, esto es, la revolución política[12]. Este es, en sus líneas maestras, el compromiso partidario, y partidista, del materialismo político.

h) Sobre la confrontación del materialismo político con los saberes de primer grado (técnicos, tecnológicos, científicos, políticos, etc.)

Que las ciencias categoriales no tengan capacidad por sí mismas para dar lugar a una visión filosófica del Universo, pues el dominio de un especialista sobre su ciencia no le asegura dominio alguno sobre el razonamiento filosófico, no quiere decir que una disciplina determinada se mueva en un terreno distinto y neutral respecto de cualquier concepción del Universo de índole filosófica, idealista, teológica, mitológica o metafísica. En aquellos puntos en los que las concepciones del Universo referidas se comprometen en cuestiones que intersecten con materias tratadas por las ciencias, habrá una inevitable confrontación con estas. Es inevitable la confrontación de una concepción política de la filosofía (y de la filosofía en general) con los saberes técnicos, tecnológicos y científicos, pues hacer filosofía en sentido político no es disociable de "vivir activamente una decisión entre otras o de adoptar calculadamente (racionalmente) una estrategia militante o política entre otras 'posibles'" (Bueno, 1995b: 42). La filosofía crítica ha de ser probada en sus más característicos rasgos. Si procede del aquí y ahora, de un ámbito en el que figuran no solo las ciencias categoriales, sino también instituciones políticas, religiosas, económicas, etc., y debe volver de manera incesante a ese aquí y ahora para evitar el gnosticismo, ¿qué grado de "trituración del presente" debe exigírsele para ser considerada verdaderamente crítica o, solamente, como una mera "ideología de reconciliación con el presente", o de "condenación apocalíptica o ética del presente"? Esta filosofía crítica trataría de implantarse en ciencias particulares, en partidos políticos, en sindicatos, en el Ejército o incluso en grupos religiosos. Ahora bien, ¿podrá seguir llamándose crítica a una filosofía que no llegase a romper con las fuentes

reveladas religiosas, por ejemplo el marxismo respecto a la teología de la liberación, sea esta cristiana, budista o islámica? ¿Podrá seguir llamándose crítica la filosofía encerrada en el círculo de una categoría científica o tecnológica, o "aprisionada" bajo la autoridad de un partido político, como el diamat respecto del PCUS? ¿O podrá seguir llamándose crítica una filosofía administrada por un grupo cerrado y sectario circunscrito a instituciones minoritarias militantes de sí mismas con actitudes nihilistas hacia el aquí y ahora, y en esencia gnósticas, como ocurre con la Fundación Gustavo Bueno? El materialismo político no puede aceptar principios revelados sobrehumanos, aún cuando en ellos pueda haber latentes principios racionalistas concretos que sí pueda reformular críticamente para absorberlos. También habrá de ser capaz de recuperar la unidad entre los distintos criterios de entender la filosofía crítica, absorbiéndolos y teniendo la capacidad de redefinirlos desde su doctrina. Cuanta más capacidad tenga para ello, también por supuesto desde instituciones de poder político determinadas, y cuanta más capacidad tenga de redefinir los conceptos técnicos, tecnológicos y científicos que conforman el aquí y ahora, que además suelen ser trascendentales a todas las sociedades políticas del Universo, mayor capacidad crítica, transformadora, tendrá este materialismo. Pues toda crítica transformadora obligadamente ha de ser trascendental. Según el propio Bueno:

> La idea de una filosofía crítica, en el sentido propuesto, considerada como una idea asociable a una denotación reconocida, si no universal, sí al menos suficiente para que podamos atribuir a esa idea un alcance que trascienda la mera subjetividad, debe tomarse, por lo menos, como una "posibilidad combinatoria" dentro del sistema de alternativas por el que venimos guiándonos. Se trata de la idea de una filosofía inmersa o implantada en el presente (no histórica, ni escolástica), de la misma manera que lo está la filosofía adjetiva (en esto confluye plenamente con ella, y aun podría asumir muchos de sus procedimientos, al menos en un plano propedéutico o pedagógico); pero que, sin embargo, acaso por no sentirse "reconciliada" con el presente del cual emana, pretendiera rebasar críticamente el escenario "empírico" y práctico de ese presente para, desde él, establecer un sistema mínimo de líneas doctrinales (y en esto se parece a la filosofía escolástica o académica). Sin embargo, la analogía de una filosofía crítico-sistemática con la filosofía dogmática o escolástica es solo de naturaleza formal, más que de contenido, y la prueba es que el contenido de esa filosofía crítica podría ser, en su límite, el nihilismo. A la filosofía crítica de la que estamos hablando no podemos asignarle, en general, un contenido doctrinal preciso: en principio podría ser, como hemos dicho, idealista o materialista, podría ser aristocrática o democrática. Tendría, eso sí, según su definición combinatoria, que mantenerse en contacto con las ciencias positivas del presente. Sobre todo, esta filosofía crítica, según su propio concepto, no podría menos que proponerse, como objetivo inmediato [*pero nunca único, añadido nuestro*], la trituración de

> los mitos oscurantistas que acompañan a otras formas de filosofía. Las funciones catárticas de la filosofía crítica son, desde luego, imprescindibles. Y por otra parte, y por ello mismo, la filosofía crítica no puede conformarse como una mera filosofía genitiva que trivializa las responsabilidades críticas en nombre de los derechos de opinión de los ciudadanos de determinadas democracias formales, puesto que estas democracias son compatibles con formas de conciencia mitológicas o fanáticas (Bueno, 1995b: 70-71).

Y añade:

> Una filosofía crítica parece que ha de reclamar un lugar muy importante en la educación de los hombres, más aún que en la educación de los ciudadanos. La importancia del lugar asignado, ¿pudiera hacerse equivalente a la universalidad o ubicuidad de ese lugar? Podría ejecutarse la filosofía crítica en los lugares más diversos, incluso podría llegar a considerarse conveniente suprimir la filosofía institucionalizada en la forma de un cuerpo de profesores de filosofía [*públicos o privados, profesores de entidades privadas y privativas, añadido nuestro de nuevo*]. Lo que sí es evidente es que una tal filosofía crítica debería tener una implantación social tal que su continuidad pudiera quedar asegurada en su desarrollo histórico. Solo cuando esa filosofía crítica, en efecto, pueda considerarse implantada como formando un "órgano", entre otros, de una sociedad, podría decirse de ella que ocupa un lugar determinado, sin necesidad de ser ubicua o universal, o de no ser insustituible (Bueno, 1995b: 71).

Pero esto solo tiene una traducción posible: para evitar que una concepción política de la filosofía, también materialista, derive en nihilismo (en el sentido en que Bueno lo define en ¿Qué es la filosofía?, como límite último de la filosofía crítica que solo destruye, sustancializando dicha destrucción, sin reconstruir después nada más allá del propio ejercicio crítico filosófico), teoreticismo (haciendo valer su coherencia interna, algo que en principio no es malo, por encima de su conexión circularista con la Realidad al punto de que esta misma Realidad obligue a adaptar y transformar la doctrina) y gnosticismo (como *filosofismo* autosatisfecho), esta concepción debe ser ejecutada y organizada, junto con otras instituciones compatibles, desde el poder político, y en sentido descendente y ascendente, en una sociedad política dada (lo que no puede ser sino una forma de patriotismo y de socialismo, de elevación del nivel de los miembros de la sociedad política), pudiendo alcanzar una implantación política mayor, universalista (comunista), si esa sociedad política tiene posibilidades de influir a escala universal en otras, en el límite en todas. Evidentemente, la ubicuidad universal total es imposible, pues incluso siendo esta concepción materialista de la vida política la hegemónica a escala universal, tendrá *rivales*, gnósticos y políticos, tanto dentro como fuera de la sociedad o sociedades donde sea hegemónica, tanto anteriores a ella como nuevas, con las que tendrá que entrar en conflicto dialéctico, e

incluso físico, tratando acaso de demostrar su capacidad de absorción crítica de los postulados rivales hasta donde sea posible. Y, también evidentemente, no será insustituible en tanto pueda ser superada y absorbida por concepciones nuevas que, sin embargo, beban de ella.

i) Materialismo político, socialismo y comunismo

La posibilidad de desarrollo e implantación de una concepción materialista de la vida política en un sistema político y económico socialista, en tanto que materialismo *práctico* (comunista), ha de empezar por ser tomada en su sentido más general y filosófico para sistematizar lo máximo posible. Aunque, en sentido genérico, esta concepción materialista de la vida política sea esencialmente partidaria de toda forma de socialismo materialista universalista, no podrá derivarse de ella una forma concreta y determinada de orden socioeconómico. Pero un determinado proyecto socioeconómico socialista sí puede implicar defender esta concepción materialista, raciouniversalista, de la vida política tanto en sentido descendente como ascendente, y nunca debería implicar defender una concepción gnóstica, aún siendo materialista, pues de esta no puede derivarse directamente *nada político*. La distancia, no obstante, que tomará el ejercicio de una filosofía crítica podrá determinar, sin duda, cuánto se distancia de un partido o secta determinados, más que el integrarse o no en otro partido aunque esta integración tampoco haya que negarla. Tampoco hay que negar la integración del materialismo político como representante de una clase social frente a otra, o como "seña de identidad" de una sociedad política frente a otra, con configuraciones antropológicas disímiles, y todo esto tampoco niega el horizonte raciouniversalista de su realización.

Caben formas, como ya hemos dicho, de filosofía gnóstica o de concepciones políticas de la filosofía, que sean eminentes y *no socialistas*, sino esclavistas (Aristóteles), feudales (Santo Tomás) o burguesas (Hegel), así como relacionadas con propuestas socialistas de signo no racionalista y no materialista (particularistas, como la fenomenología hermenéutica existencialista de Heidegger con el nacionalsocialismo; o universalistas, como la escolástica con la Doctrina Social de la Iglesia). Y también caben formas socioeconómicas y antifilosóficas de socialismo en sentido crítico (comunas *hippies*, como el anualmente efímero Burning Man Festival en

Nevada, Estados Unidos, o socialismos religiosos de diverso signo, etc.). Pero todo esto no niega los nexos internos que pudieran darse entre ciertas modulaciones de la filosofía y del socialismo o comunismo.

Y es que, de hecho, la primera modulación de la filosofía que tiene una relación interna con el socialismo es la filosofía política, precisamente aquella que exponga las razones por las que la organización social de los hombres haya de ser, o tienda a ser, socialista, frente a otras filosofías políticas alternativas de signo liberal-individualista. Una filosofía política que mantendrá una relación interna con el socialismo, sea tanto en potencia como en acto, viendo el papel de la filosofía crítica como intercalada y comprendida tanto en el proceso de hacer (y de hacerse) el Universo, como diciéndole al Universo *por dónde podría ir*, cosa que la filosofía *siempre* ha hecho (Cavallé, 2002), sin perjuicio de que no se decante por una específica forma de socialismo. El *decirle al Universo por dónde podría ir*, al mismo tiempo que se comprendía como filosofía intercalada en el Universo (concepción política de la filosofía), ya lo hizo Platón, padre de la filosofía académica según Bueno. En *La República*, Platón propone una organización socialista del Estado y de sus *clases* sociales, centrado sobre todo en las clases en la cúspide de la pirámide social. Marx, al introducir la cuestión de la realización de la filosofía en la sociedad política socialista, y después en el comunismo, proporciona algo más que una modulación específica de la filosofía política. Proporciona una modulación de la misma en la que la relación interna de la filosofía con el socialismo será indiscutible, situándose no solo en el terreno de una concepción política de la filosofía, sino en el de las relaciones mismas entre filosofía materialista y socialismo.

La relación interna entre el materialismo político y el socialismo, aunque no se decante por una forma extremadamente concreta de socialismo sociopolítico y económico, sí entronca con determinadas estructuras administrativo-políticas y económicas concretas que, siempre, estén en conexión con concepciones genéricas, raciouniversalistas, de socialismo. Es decir, para el materialismo político, el socialismo como sistema de vida política en cualquier Estado solo podrá estar conectado con una idea de socialismo genérica, filosófica, universalista (no particularista, sin excluir a ningún ser racional humano o proclive a ser incluido como ciudadano en una sociedad política, y con capacidad, emergencia y necesidad de

expansión generadora universal, comunista), racionalista (no irracionalista, no oscurantista, no metafísica en sentido marxista) y materialista (no idealista, no espiritualista y no subjetivista). El racionalismo universalista materialista es esencial en la conformación de una concepción materialista de la vida política, y sus rasgos se conectan entre sí a través de dos vías: una genérica, de crítica radical al individualismo, a la sustancialización del ego y al gnosticismo filosófico; otra específica, mediante la transformación del Universo desde el (y en el) aquí y ahora, mediante su realización política, mediante la revolución. El socialismo será una de las formas más genuinas, no la única, de desarrollo de la sabiduría filosófica en tanto que sabiduría práctica popular y académica, pues el socialismo señalaría los límites de la sustancialización del ego, lo que no equivale a eliminar la posibilidad de su desarrollo (hablamos del ego diminuto, el de los seres humanos individuales, no del Ego Trascendental, del que hablaremos más adelante, al cual, dicho sea de paso, tampoco cabe sustancializar).

Ahora bien, el gnosticismo filosófico puede sobrevivir, y con gran vigor, en una sociedad política donde esté verdaderamente implantada la concepción materialista de la vida política. No ya porque esta tenga que entrar en polémica con aquel necesariamente, sino porque el gnosticismo filosófico no se autodisuelve en esta sociedad como por arte de magia. Esto se debe a que hay, como ya señalamos, formas diversas, y divergentes, de concepción política de la filosofía que chocan. Los gnósticos seguirían existiendo en cualquier sociedad socialista o comunista, incluso habiendo sido supuestamente liberados de su gnosticismo, y envueltos entre todo tipo de conciencias políticas que influirían en ellos y en otros, incluso a la contra. También, las sociedades políticas donde esté implantada fuertemente una concepción materialista de la vida política en sentido ascendente y descendente, tendrán que mantener relaciones, pacíficas o en conflicto, con sociedades políticas en las que estén implantadas concepciones políticas idealistas, metafísicas, irracionalistas, espiritualistas, etc., e incluso con sociedades donde el gnosticismo filosófico tenga mucha relevancia. Todas estas ideologías representan, claro está, a clases sociales diversas, partidos, iglesias o sectas, y por tanto a Estados enteros, y la maduración de una concepción materialista de la vida política dependerá muy mucho de los cambios dialécticos que se produzcan en el Universo, y no ya solo en la

sociedad política en que esta concepción empiece a germinar[13]. El materialista político, como el marxista o el buenista, es también ejercitador de una filosofía crítica, pero esté o no presente en una sociedad socialista, no podrá ser filosofía crítica si no hay mitos oscuros y confusos que *triturar*. Eso sí, no tendrá por qué acabar *reconciliado* con la sociedad en que vive necesariamente para poder triturar esos mitos oscuros y confusos existentes, que es lo que ocurre con el materialismo filosófico, al depender su ejercicio crítico del mantenimiento de la sociedad política capitalista en que ha surgido. Pues mientras el Universo exista, siempre existirán mitos oscuros y confusos, y por tanto, siempre habrá necesariamente concepciones políticas de la filosofía, también materialistas, con mayor o menor presencia, con mayor o menor fuerza y representación más allá del quehacer filosófico, ya sea a nivel ascendente o descendente respecto del poder político, ya sea en ambos niveles, que tengan que realizarse implantándose políticamente.

j) El materialismo político, contra el fundamentalismo filosófico

Si una concepción política de la filosofía no quiere verse supeditada a ser una "casta de sacerdotes", tendrá que evitar el gnosticismo ya sea como "club privado" o como "secta de elegidos", pues esté o no en niveles descendentes o ascendentes del poder político, acabará siempre siendo un grupo dogmático antifilosófico que ha perdido la conexión con la realidad. El sentido de dogmatismo que utilizamos aquí, contra el que nos posicionamos, no es el de aquel que se contrapone al escepticismo, sino al criticismo, No es el de aquel dogmatismo que expone los límites del conocimiento ni el proceso crítico que lleva a él. Nosotros nos oponemos al dogmatismo propio del filosofismo, aquel que, más allá de "exponer una opinión", expone el conocimiento, el dogma filosófico, como algo ya dado y evidente. Un dogmatismo que afirmaría que entender algo conlleva admirarlo. Podemos entender algo y sentir aversión hacia ese algo. Y podemos admirar algo sin entenderlo del todo. Si se piensa que el entendimiento de algo determina a admirarlo se cae en una petición de principio, y además, se olvida que hay una determinación causal previa que lleva a admirar algo tras entenderlo, que puede ser tanto vivencias personales como correspondencias doctrinales. El dogmatismo que nosotros criticamos será, además, aquel que postula que solo él es el que, en verdad,

entiende tal doctrina. Una vez más, encontramos aquí el gnosticismo filosófico, el filosofismo. Es decir, el fundamentalismo filosófico.

La desconexión profunda entre racionalismo universalista materialista y socialismo sociopolítico (incluso, entre filosofía académica sistemática y popular asistemática) produce este tipo de sectas gnósticas, y llevan a la esclerosis filosófica en terrenos socioeconómicos concretos sin capacidad de rectificación también desde el poder del Estado. Y esto es lo que pasó con el diamat en la Unión Soviética, una desconexión profunda entre trabajo intelectual (filosófico) y manual (popular). La concepción materialista de la vida política ha de ser una postura crítica, firmemente implantada en el aquí y ahora del Universo, en polémica con otras posturas pero con capacidad de incorporar contenidos de esas posturas a la suya, de tal manera que pueda absorber a otros materialismos anteriores, contemporáneos o posteriores para crecer, e incluso ceder en ocasiones a otras posiciones que muestren mayor potencia, aún bebiendo de esas mismas posiciones. Siempre habrá otras alternativas filosóficas de todo tipo a la nuestra, algo probado por el mero hecho de estar rodeados en nuestra sociedad, y en otras, de todo tipo de concepciones filosóficas. Y ello dicho sin contar con las limitaciones en su desarrollo que tendría nuestro materialismo político:

> [...] la ignorancia es, por de pronto, un síntoma de su debilidad [*de la debilidad de un sistema político cualquiera*]; y los ciudadanos o los políticos ignorantes, en el momento de formar su propio juicio, de discutir en la asamblea o incluso de pronunciar el discurso de la corona, sobre el alcance de las ideas que se manejan, estarán muy por debajo de otros ciudadanos o políticos que dispongan de recursos conceptuales más potentes (aun cuando esta mayor potencia solo pueda a veces medirse en relación con terceras sociedades; dentro de una misma sociedad, cuyos ciudadanos y su clase política permanezcan en un nivel muy bajo, la potencia de los mejores argumentos se embotaría, como el sonido del timbre se apaga en el interior de una cámara de vacío) (Bueno, 1995b: 86).

La "vuelta del revés de Marx" que defiende nuestra concepción materialista de la vida política para el aquí y ahora del Universo, sería necesaria, entre otras cosas, por lo siguiente:

> [...] un especialista en Hegel, utilizará las ideas hegelianas para explicar el proceso de disolución de la Unión Soviética. Por otra parte, es lo cierto que obtendrá mejores resultados que quien emprenda ese análisis según su "espontáneo modo de entender". Pero si el estado actual del Mundo ha rebasado enteramente el estado del Mun-do al que Hegel refirió sus ideas, deberemos considerar absurdo tal proceder. Con esto no pretendemos insinuar que no sea preciso apelar a las ideas de Hegel en el momento de analizar nuestro presente. Lo que

> queremos decir es que las ideas de Hegel habrían de ser utilizadas una vez incorporadas a un sistema filosófico del presente, si es que este sistema existe (Bueno, 1995b: 90).

En esto consistiría la propuesta de incorporar la concepción materialista de la Historia de Marx, junto a la concepción materialista de la filosofía de Bueno, en una concepción materialista de la vida política. Algo que, para una verdadera implantación política de esta concepción, en primer lugar, conlleva el que sea desarrollada por una cierta masa crítica de personas organizadas, u orbitantes a ciertas organizaciones, evitando que por cuestiones exógenas (presión social, persecución, marginación, represión, falta de apoyo social o institucional) o endógenas (incapacidad de penetrar en debates públicos y privados, imprudencia, autoensimismamiento ególatra) la *crítica del presente* se encierre en sí misma llegando en su límite a un nihilismo filosófico en términos de Bueno ya referidos (Bueno, 1995b: 70-71), que al tiempo que "condena" el presente en el que vive, haga que sus partidarios acepten resignadamente el Mundo *tal cual es* por impotencia o por comodidad, lo que lleva también al gnosticismo filosófico, revistiendo esta aceptación de un falso barniz de estoicismo. Un gnosticismo que, como ha ocurrido con la filosofía analítica en las naciones anglosajonas, con el diamat soviético en su momento, con ciertas corrientes del marxismo actual (postmarxismo, marxismo analítico y otras corrientes anti-dialécticas) o con el materialismo filosófico de Bueno, convierta a esta concepción filosófica crítica:

> [...] en una filosofía degenerada, en una forma de filosofía escolástica de nueva especie, una suerte de gramática convencional cada vez más amanerada (puesto que se realimenta de sus propios cultivadores) y en la que se repiten de mil modos diez o doce temas del repertorio con una monotonía apenas disimulada por las "parábolas" que los miembros más agudos del gremio intercalan de vez en cuando (Bueno, 1995b: 100).

La concepción materialista de la vida política ha de tener en cuenta saberes primarios conformados sociohistóricamente, políticamente, porque estos saberes están conjugados con las estructuras políticas que han permitido su surgimiento y su decurso, y porque estas estructuras políticas (las sociedades políticas) y los saberes primarios que referimos moldean profundamente la posibilidad misma de esta concepción materialista, pues no puede vivir al margen de la Historia. Desde la heterogeneidad de estructuras políticas concretas, determinar qué tipo de estructura política concreta facilita más que otras la constitución y ejercicio de una concepción

política de la filosofía, o cuál la bloquea más (sin necesariamente llegar a bloquear su expresión pública), es esencial, además de muy difícil. La conexión ya referida entre concepción materialista de la vida política y racionalismo universalista materialista llevará a optar por estructuras políticas universalizadoras, *democráticas* en sentido más totalizador que procedimental (sin desdeñar los procedimientos democráticos parcial o totalmente) pero no *democratistas*, esto es, que piensen que las democracias homologadas liberal-burguesas (o sus versiones *izquierdistas* más radicales) son el fundamento de toda sociedad política, y toda sociedad no democrática homologada sería considerada no-sociedad política, ilegítima o bárbara, resolviendo los déficit de las democracias con "más democracia" (Bueno, 2010c). Si la totalización filosófica es racional, materialista, y no admite fuentes privadas o particulares de revelación reservadas a minorías aristocráticas y/o religiosas, logias, sectas o autodenominadas "academias", entonces será *democrática*, universalista, no discriminará a nadie, pues considerará que toda persona será capaz de conocer cualquier tipo de verdad. No una inexistente Verdad Absoluta, sino las verdades que conforman nuestro Universo en el aquí y ahora, que son objetivas, concretas e históricas. Así ocurría con la filosofía de Platón, que no *discriminaba* a nadie, y que solo *pedía*, para entrar en su Academia, el "saber geometría", no autoconcibiéndose como un fin en sí misma, sino orientada al bien de la República, la cual, aún estratificada en *clases* muy jerarquizadas, tenía movilidad vertical y, en ese sentido, era *democrática* (Bueno, 1995b: 104)[14].

La concepción materialista de la vida política requiere, para impulsarse, una complejidad política de cierto nivel, la existencia de un Estado como conjunto complejo de instituciones que se apropian de un territorio y lo reparten en propiedad entre distintas clases sociales en dialéctica entre sí, y está a su vez en dialéctica con otros Estados de su entorno cercano o lejano mediante relaciones comerciales, diplomáticas o de cooperación a diversos niveles. Concebir esto así también dispone al enfrentamiento contra toda forma de gnosticismo filosófico, como todos los mencionados más arriba, por:

> [...] su catarismo (su elitismo, su individualismo, el separatismo de un grupo en el momento de arrogarse el monopolio del saber filosófico, en este sentido, el "academicismo" en el sentido degenerado de la palabra). La actitud, en suma, de un individuo o de un grupo

> que considera el saber filosófico como una especialidad patrimonio de una elite separada del pueblo (aunque verse sobre el lenguaje popular u ordinario), sin perjuicio de que alimente su deseo de comunicarlo haciendo la dignación de hacer partícipe al pueblo de su presunto saber (de "popularizarlo" o "divulgarlo") [*mediante revistas, intervenciones televisivas, tebeos, vídeos de Youtube o documentales, como hace la Fundación Gustavo Bueno, añadimos nosotros*] (Bueno, 1995b: 104).

La concepción materialista de la vida política ha de presuponer la existencia del Universo y de los hombres que en él viven y lo conforman, en sentido filosófico popular y en ocasiones académico. Si bien no todos los hombres pueden ser filósofos académicos, la concepción política de la filosofía puede elevar a los hombres sin destruir la filosofía popular, que no puede confundirse con los mitos oscuros y confusos más arriba descritos. La filosofía sistemática, académica, debe conservar, refinar y nutrirse de la filosofía popular, permitiendo que esta pueda alcanzar un *juicio maduro* acerca de las cosas, saber argumentar, tener ideas adecuadas, para no ser meros ciudadanos pasivos. Saber enseñar a los hombres aquello que los constituye como hombres, como personas, como ciudadanos, y determinar al tiempo quién está más capacitado para hacerlo requiere suponer, de antemano, que los hombres ya existen, y que como tales podrán ser enseñados y aprender, para a su vez enseñar a la mayor cantidad de hombres posible, en el límite a *todos*.

El papel de la concepción materialista de la vida política en el conjunto del saber político del aquí y ahora del Universo debe ser el de ser herramienta crítica accesible para todos los hombres y ciudadanos, a través de los medios de socialización al alcance de los defensores de esta concepción, y desde el poder del Estado, a través de la educación en todos los niveles, pues la educación es el canal por el que se distribuyen otros saberes sistemáticos: escuela primaria, secundaria, profesional de oficios y universitaria, también de formación continua, así como prensa, radio, televisión, Internet, y derivados en el porvenir, y a través de todas las instituciones públicas y privadas posibles, nunca privativas. Solo así puede realizarse el materialismo político. La existencia de un grupo de sujetos capacitados para ello, trabajadores de todas las clases (maestros, periodistas, catedráticos, empresarios, sindicalistas, fontaneros, campesinos, artistas, agricultores, militares, arquitectos, sacerdotes incluso), colocados estratégicamente para tal efecto, es esencial para tratar de no permitir la implantación política de otras filosofías críticas de signo idealista o

espiritualista, para evitar la deriva gnóstica y la continuación del funcionamiento de ideas irracionales. Por ello, el materialismo político tiene una misión catártica política, revolucionaria y trascendental. Una catarsis revolucionaria que al apoyarse en procedimientos técnicos, tecnológicos y científicos, y contando con que el conjunto de estos saberes, por sí solo, no puede considerarse con capacidad para totalizar racional y universalmente el Universo en toda su integridad, no podrá reducirse a una sola disciplina particular, tampoco solo a la filosofía, sin negar la influencia catártica que sobre ellas pueda ejercer, y que de ellas pueda recibir en buena medida.

---

1. "[...] el sociólogo del conocimiento verá en un sistema filosófico dado la simple secreción mental de las aspiraciones de una clase en ascenso; el psicólogo propenderá a ver en las ideas filosóficas una sublimación de la energía psíquica de los arquetipos colectivos; el mitólogo se inclinará a reducir cada sistema filosófico a un simple transformado de algún mito previamente establecido ad hoc, al modo de Augusto Comte" (Bueno, 1972b: 238).
2. Esto ocurrió en la Unión Soviética. La implantación política de la conciencia del materialismo histórico conllevó, con el tiempo, la implantación gnóstica del materialismo dialéctico soviético. Bueno apunta al respecto: "En cualquier caso, la construcción de un concepto gnóstico de la implantación es un proceso, por así decir, automático, dadas ciertas circunstancias, que obedece a mecanismos (la reflexivización) que no obran exclusivamente en la conciencia filosófica: son mecanismos 'cibernéticos', en virtud de los cuales cuando se ha llegado a un cierto grado de desarrollo cerebral (social, lingüístico), los procesos intelectuales se cierran sobre sí mismos" (Bueno, 1972b: 241).
3. "Psicológicamente, el límite del gnosticismo se alcanza, por ejemplo, en el punto en el cual es escolástico, tras escuchar la argumentación de Zenón de Elea contra el movimiento, y persuadido de su evidencia, permanece inmóvil para que sus ademanes no empañen su convicción" (Bueno, 1972b: 245). El actualismo de Luis Carlos Martín, por ejemplo, niega el movimiento al negar el reposo, lo que supone negar el prinicpio de Symploké de Platón, fundamental en la ontología de Bueno.
4. Bueno (2003a) define el mito como el relato de explicación del Universo, del hombre, del Cosmos o de cualquier parte del Universo en relación al hombre, basado en relaciones personales de seres fantásticos. El mito no se opone al logos, al conocimiento, pues también implica relaciones racionales. La diferencia entre el mito y el logos estribaría en que este último eliminaría las relaciones personales en favor de las relaciones abstractas. Aunque no hay que olvidar que el mito ya es un logos en tanto que explicación ordenada y racional, aún siendo errónea. La relación del mito con el logos revaloriza al mito, y permite una clasificación de los mitos en tres tipos: mitos luminosos (esclarecedores, como el mito de la caverna de Platón o el de Prometeo y el fuego del monte Olimpo descrito en la obra de Platón, *Protágoras*), mitos oscuros y confusos (como el "mito del siglo XX" de Alfred Rosenberg, ideólogo del nacionalsocialismo que, con este mito, trató de justificar la superioridad de la raza aria), o mitos neutros o ambiguos, dependientes de la interpretación del que lo recibe (el mito de los tres anillos de Nathan *el sabio*, descrito por Lessing). Dependiendo de las circunstancias, un mito puede ser luminoso u oscuro, o neutro.
5. "Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas 'puros' la gran ventaja de que se ve cómo también el hombre es un 'objeto sensible'; pero, aún aparte de que solo lo ve como 'objeto sensible' y no como 'actividad sensible', manteniéndose también en esto dentro de la teoría [*del idealismo*

alemán], sin concebir los hombres dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto 'el hombre', y solo consigue reconocer en la sensación el 'hombre real', individual, corpóreo; es decir, no conoce más 'relaciones humanas' 'entre el hombre y el hombre' que las del amor y la amistad, y además, idealizadas. No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la actividad sensible y vital total de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligada, al ver, por ejemplo, en vez de hombres sanos, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos, a recurrir a una 'concepción más alta' y a la ideal 'compensación dentro del género'; es decir, a reincidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista [*materialista práctico, como textualmente también lo designan Marx y Engels en la página 46*] ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto de la industria como de la organización social. [...] En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la Historia, y en la medida en que toma la Historia en consideración, no es materialista. Materialismo e Historia aparecen completamente divorciados en él, cosa que, por lo demás, se explica por lo que dejamos expuesto (Marx & Engels, [1845-46] 2014: 48-49).

6. "Desde la perspectiva del concepto de gnosticismo, los componentes 'positivistas' de Wittgenstein quedan diluidos ante el vigor de sus componentes místicos: es tentadora la analogía entre la figura de Wittgenstein y la de otro genio gnóstico diecisiete siglos anterior: Plotino. Lo esencial en ambos en cuanto mensajeros de una conciencia gnóstica es esto: estamos aprisionados en una malla que, sin embargo, aunque es 'apariencia', lo es más bien en el sentido de descubrimiento, que en el sentido del encubrimiento. Se trata de obtener, mediante el conocimiento, la posibilidad de liberarnos de esta malla para lograr la visión pura de la realidad inefable, mística (Tractatus, 6, 522; Plotino: II, 8, V). Esta malla de apariencias que aprisiona nuestra conciencia es, para Plotino, la realidad sensible, las apariencias materiales que son signos de lo inteligible, a quien representan: para Wittgenstein es el propio lenguaje, en el cual se da el pensamiento. La teoría del lenguaje como microcosmos en el cual está representado el Mundo es, por lo demás, una teoría del gnosticismo mitológico, compartida por la teoría del lenguaje de Wittgenstein –como totalidad de las proposiciones, como figura (*Bild*) de los hechos (Tractatus, 2.063; 4.001, etc.)" (Bueno, 1972b: 250).

7. "[...] los asesinatos, las matanzas, el asalto y saqueo de las ciudades [...]; todo ello debemos considerarlo con los mismos ojos con que en el teatro vemos los cambios de escena, las mudanzas de los personajes, los llantos y gritos de los actores" (Plotino, II, 2, IX).

8. "El papel de la filosofía académica en el conjunto del saber político de las sociedades democráticas tiene un sentido, sin duda, aún más directo cuando al saber filosófico se le considera en su universalidad virtual distributiva, 'de derecho'. Es un saber que debe ser distribuido, desde luego, como deber civil, universalmente, entre todos los ciudadanos, principalmente a través de la acción escolar (la misma acción a través de la cual se distribuye el saber aritmético elemental, o el saber físico o el saber biológico elemental). Es evidente, por otra parte, que la condición de posibilidad de esta distributividad universal de la filosofía depende, como condición necesaria, de la existencia de un cuerpo de profesores capacitado al efecto." (Bueno, 1995: 115). Desde 1995, aunque no en exclusiva, la inmensa mayoría de *gustavobuenistas* han sido profesores de filosofía de bachillerato, funcionarios o no. Lo que no quiere decir que un profesor de filosofía de bachillerato no pueda defender una concepción política de la implantación de la filosofía, contraria a la gnóstica del materialismo filosófico.

9. Sobre esta obra, Bueno señala que: "Muchos profesores de filosofía se escandalizan ante el simplismo de esta dicotomía, que se atreve a reducir a dos grupos la indefinida variedad de los sistemas filosóficos (¿por qué no se escandalizan también de que la infinita variedad de los números

naturales pueda ser reducida precisamente a dos grupos: los números pares y los impares?)" (Bueno, 1972b: 260).

10. "[...] aunque una filosofía especulativa puede ponerse, en general, en correspondencia con una implantación gnóstica, la recíproca no es cierta. La enérgica practicidad de conciencias gnósticamente implantadas, como puedan serlo las de Plotino o Fichte, lo demuestra" (Bueno, 1972b: 261).

11. Cualquier sistema de creencias activas que hayan perdido la capacidad de corregir sus propios errores es "falsa conciencia". Cualquier material que pueda ponerlo en tela de juicio será *asimilado* por ésta. Grandes ideologías totalizadoras, políticas, filosóficas, económicas o religiosas, actúan como "falsa conciencia". Así, el materialismo filosófico actuaría como una falsa conciencia al convertirse en un mapamundi de las ideas filosóficas, que *asimila* a otros sistemas mientras que reduce la esfera de la crítica al mismo a una dimensión, la lógico-abstracta, en el que se afirma como reinante. No tolera críticas fuera de su escala, la filosófica, y al tiempo se reafirma como el sistema totalizador y definitivo de dicha escala.

12. Gustavo Bueno advierte, para evitar el gnosticismo filosófico, lo siguiente: "[...] la forma ordinaria de concebir la 'sustantividad del pretérito' no consiste tanto en otorgar a un pensador, a una escuela o a una época la dignidad propia de una fuente de sabiduría [*agradezco vivir en la era de X filósofo, dirá el gnóstico, que entenderá que la llama de su Maestro se perpetuará, en primera instancia, por sucesivas oleadas*], cuanto en extender esta consideración al conjunto de los 'pensadores' que aparezcan concatenados en una tradición histórica de longitud suficiente y de continuidad probada. La sustancia de esta filosofía exenta está ahora asegurada por la consistencia misma de su tradición; tradición pretérita y compacta que se manifiesta, en la filosofía de origen helénico, en la concatenación recurrente de referencias expresadas en las citas de los textos de unos filósofos a los textos de quienes les precedieron" (Bueno, 1995b: 35).

13. "[...] era imposible, en la Edad Media, que un 'racionalista' como Santo Tomás se liberase del 'bloqueo' al que estaba sometido por la ideología escolástica-feudal" (Bueno, 1995b: 78). Lo mismo vale para todo filósofo, pues todos son hijos de su tiempo, y cada uno tiene sus propias limitaciones características. Incluido, entre otros, Descartes, supuesto "padre del racionalismo moderno", el cual sería impensable sin la acción y efecto en su presente de comerciantes, navegantes, artesanos, descubridores, conquistadores, artistas, tratadores de esclavos o herejes religiosos que abrieron el camino a él o a la Ilustración en particular.

14. A diferencia de Karl Popper, que identificó la República de Platón como "sociedad cerrada" y como la inspiración del "totalitarismo fascista" (Popper, 2010), Gustavo Bueno defiende que la República platónica no era un sistema de castas, sino una sociedad política en la que los gobernantes filósofos se reclutan de entre el pueblo, pudiendo además el hijo de un rey ser agricultor, y el hijo de un agricultor, si es sabio, llegar a ser rey.

Capítulo 2
La "vuelta del revés" de Hegel por parte de Marx

Tras definir ya lo que entendemos por gnosticismo filosófico y por concepción política de la filosofía desde el materialismo político, ya podemos presentar las características fundamentales de nuestra "vuelta del revés de Marx". Pero antes hay que tratar la "vuelta del revés de Hegel" que Marx realizó en su momento, y lo haremos desde nuestra perspectiva.

a) Continuidad y ruptura entre Hegel y Marx. Los Grundrisse

La idea de "vuelta del revés" (*Umstülpung*, en alemán) fue propuesta por Marx respecto a Hegel como fórmula de relación de su concepción materialista del Universo (Mundo) y de la Historia respecto a la de Hegel. En una nueva crítica a los jóvenes hegelianos de izquierda y su gnosticismo filosófico, Marx argumenta:

> El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional (Marx, [1867] 1999: XXIV)[1].

La interpretación de la "vuelta del revés de Hegel" por parte del marxismo consistió, en buena medida, en reducirlo a la fórmula del ser social y la conciencia, brotando para Marx y para Engels la conciencia del ser social, y no al revés como en Hegel. Algunos interpretaron esta "vuelta del revés de Hegel" como un corte epistemológico entre el idealismo histórico y el materialismo histórico, considerando a este último como una "ciencia". Es el caso de Althusser (Bueno, 2008a: 2). Para muchos, no obstante, entre ellos Gustavo Bueno, todavía en Marx seguían presentes ideas netamente hegelianas, como la idea de "clase universal" (si en Hegel eran los funcionarios, en Marx era el proletariado), los "saltos cualitativos", la "alienación", la doctrina de las contradicciones dialécticas, etc. Era, y es evidente, que hay cierta continuidad entre el idealismo histórico de Hegel y la concepción materialista de la Historia de Marx, lo que no debe llevar a pensar que el marxismo es un mero corolario deducible de Hegel, pues

también hay ruptura de Marx respecto a Hegel. Hay diferencias esenciales de estructura e inspiración en ambos, y para exponerlas no hay que perder el hilo conductor que proporciona la idea de "vuelta del revés".

Bueno trató de ensayar el hilo conductor de la "vuelta del revés" de Hegel por parte de Marx en dos artículos sobre los *Grundrisse* y su papel en la interpretación del marxismo publicados en la revista *Sistema*, números 2 y 4, en mayo de 1973 y en enero 1974. La importancia de los *Grundrisse* es fundamental para entender el hilo conductor de la "vuelta del revés" de Hegel en el materialismo histórico. Para Bueno, en los *Grundrisse* hay una idea central a través de la cual el resto de ideas hegelianas mencionadas cobran un sentido objetivo concreto dentro de una estructura filosófica novedosa, sin la que las ideas hegelianas seguirían siendo metafísico-sociológicas si vibrasen aisladas. Esa idea es la de espíritu objetivo (Bueno, 1973b: 17). Ello permitiría ver que no es tanto la alienación, sino la objetivación, el verdadero tema de los *Grundrisse* en el contexto de la idea de producción. Los *Grundrisse* son una obra impregnada de ideas ontológicas, de cuño hegeliano y, también, platónico, aristotélico y kantiano, independientemente de la voluntad de Marx de mantenerse en un plano no meramente filosófico.

La transición de Hegel a Marx es una transición, permitida por estas ideas concatenadas y reordenadas en Marx, hacia una nueva forma de conciencia filosófica, una nueva ontología, no solo interpretable en términos filosóficos, sino también políticos y económicos, pues todas las ideas filosóficas manejadas por Marx son, en su mayor parte, conceptos económicos, sociológicos y políticos, aunque también técnicos y tecnológicos. Los términos de índole económico-política y sociológica utilizados por Marx no dejan de ser también ideas filosóficas que, en Marx, brotan de campos propios de saberes de primer grado, aunque no son sostenidas solamente como material económico y sociológico. Las ideas filosóficas de Marx se entretejen con los materiales del campo económico, del campo sociológico y del campo político, constituyendo así el marco ontológico del materialismo histórico. Marx, por tanto, realizaba la construcción de una concepción materialista de la vida política en el aquí y ahora que le tocó vivir, en sentido ascendente y descendente respecto del poder político y respecto de los saberes de primer grado de que bebía:

> El método de exposición debe distinguirse formalmente del método de investigación. La investigación ha de tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos. Solo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real. Y si sabe hacerlo y consigue reflejar [*adecuar*] idealmente en la exposición la vida de la materia, cabe siempre la posibilidad de que se tenga la impresión de estar ante una construcción a priori (Marx, [1867] 1999: XXIII, nota 50).

Marcando distancias con Hegel, Marx continúa:

> Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre (Marx, [1867] 1999: XXIII, nota 50).

La revolución filosófica del materialismo histórico de Marx respecto del idealismo filosófico de Hegel, y respecto a toda la Historia de la tradición filosófico desde Platón y Aristóteles, podría compararse análogamente a la revolución que en física representó Einstein respecto a Newton. Pues si no es posible exponer los principios de la teoría de la relatividad de Einstein –la mecánica relativista– de manera independiente a la mecánica clásica newtoniana, pues no hay corte epistemológico entre ambas[2], de igual manera es imposible exponer las líneas fundamentales del materialismo histórico sin tomar como referencia las líneas fundamentales del idealismo filosófico de Hegel. Las ideas ontológicas propias del materialismo marxista están expuestas más eminentemente en los *Grundrisse* que en *El Capital* para Gustavo Bueno, sin menospreciar en absoluto esta obra cumbre de la concepción materialista de la vida política.

La crítica al modo de producción capitalista y a las sociedades políticas emanadas *de él* y entretejidas *con él*, realizada por medio del materialismo filosófico de *El Capital* y el materialismo práctico de los revolucionarios políticos inspirados en el marxismo, no solo es una crítica científica, política o económica, sino también ontológica, filosófica, propia de un socialismo filosófico genérico, que todavía no propugnaba un socialismo sociopolítico concreto (Marx, [1867] 1999: 713)[3]. La socialdemocracia, el comunismo o el maoísmo, o bien son tomados como conclusiones lógicas extraídas de las premisas consideradas como estrictamente científicas de *El Capital*, o bien esas premisas de *El Capital* solo podrían generar el comunismo soviético, el chino o el socialismo del Estado de bienestar si, a su vez, se encuentran envueltas en principios más profundos, ontológicos,

relacionados con una determinada práctica política que presuponga de alguna manera la idea del propio comunismo o del socialismo, sin perjuicio de que estos principios exijan su análisis, determinación y desarrollo por medio de un análisis científico-categorial. Y esto va más allá de considerar la teoría del valor-trabajo como científica o filosófica, o si su defensa conlleva la defensa de ideas anti o procapitalistas como en los economistas clásicos, al igual que si la defensa de la teoría de la utilidad marginal conllevase la defensa de posiciones políticas *procapitalistas* (Mises, Hayek, Friedman, Rothbard, Röpke), *anticapitalistas* (Wieser) o de economías *mixtas* (Keynes).

La Historia ha demostrado, tras el hundimiento de la Unión Soviética, que la crítica de la Economía Política realizada por Marx no ha sido únicamente científica, siendo ingenuo, y próximo al marxismo vulgar, el interpretar el materialismo histórico como una *ciencia*. Este cientificismo es común tanto al comunismo soviético afín al diamat, como al maoísmo. El marxismo no es una *ciencia* porque ni *El Capital* ni los *Grundrisse* son obras meramente económicas, sino que también lo son filosóficas en muy alto grado, y la filosofía nunca ha sido, ni será, una ciencia. Además, ha habido, y hay, corrientes revolucionarias solo *en parte marxistas*, como la teología de la liberación, los muyahidines del pueblo en Irán, la autodenominada “izquierda abertzale” o el nacionalbolchevismo. Y también corrientes revolucionarias *anticapitalistas* abiertamente antimarxistas, como el fascismo italiano, el nacionalsocialismo alemán o el nacionalsindicalismo español, así como el *peronismo*, el islamismo, el salafismo yihadista o la Doctrina Social de la Iglesia. Estas corrientes heterodoxas solo son posibles si se asume el materialismo histórico de Marx como sistema filosófico y no como *ciencia*, aunque influya en disciplinas científicas de manera notable, y ello sin negarle su racionalidad. Todo lo dicho, junto con el hecho del hundimiento soviético, prueba la ingenuidad del cientificismo del marxismo vulgar, que se arroga la genuina crítica al capitalismo y a esas mismas ideologías también críticas con dicho sistema económico. Lo que el marxismo político intentó realizar fue eliminar la filosofía de sus propios contenidos[4], reivindicándose como *ciencia* y, casi siempre, por ideólogos que, en su mayor parte eran juristas, historiadores, ingenieros, profesores de filosofía o personas sin formación académica que casi nunca habían pisado

un laboratorio. Sin negar que buena parte de los contenidos filosóficos son ideológicos, pues incluso una doctrina o sistema filosófico podría considerarse como una ideología, en tanto que cosmovisión de un grupo de sujetos frente a otros grupos de sujetos con otras cosmovisiones (no entendemos ideología aquí en sentido peyorativo, aunque pueda tenerlo), no es menos cierto que entre la ideología y las conciencias de primer grado se ha de encontrar la concepción política de la filosofía. El tratar de suprimir esta conciencia crítica conlleva que una cierta ontología, la realidad misma, se desplome en beneficio de otra de cariz distinto.

b) Contra la concepción teleológica cientificista del marxismo vulgar

Dos ontologías se enfrentarían en torno a *El Capital* o los *Grundrisse*. Por una parte, una ontología cientificista, mecanicista, estructuralista y/o teleologicista, que conciba estas obras como estrictamente científicas, describiendo procesos independientes de la voluntad de los sujetos, que nos absolverían de la propia acción política personal, pues la crisis del sistema económico capitalista sería inevitable y solo cabría sentarse a esperar, lo que no quita que quien espera no trate de "acelerar el proceso" por medio de su militancia en grupos activistas políticos o partidos de corte revolucionario, no deduciendo su militancia, en la mayoría de los casos, de la lectura de *El Capital*, sino llegando a la lectura de *El Capital* siendo ya militante. Por otra parte, la otra ontología sería la que asume *El Capital* y los *Grundrisse* de tal forma que subsume los análisis económico-políticos en un marco más amplio, en el cual la actividad política no se considera deducida ni dada, sino que forma parte de ella. Quien mantiene esta última interpretación ontológica no renunciará a la profundización categorial, científica, de esa misma ontología, sino que, por contra, se verá empujado al análisis científico de sus realizaciones categoriales, que comportan, en el campo económico, una peculiar metodología asociada a los nombres de Kantórovich, Leontief o Lange, y que en parte ha sido asimilada por la economía capitalista, como ha ocurrido con la investigación operativa, por ejemplo.

Los *Grundrisse* serían el marco ontológico en el que, según Gustavo Bueno, se ha concebido *El Capital*. Marx no edificó su ontología meramente sobre la Economía Política. En los *Grundrisse* se vería claro, además de eso, que la habría edificado sobre el sistema de Hegel, dando

lugar a una ontología nueva, materialista y no idealista. La "vuelta del revés" de Hegel no lleva *teleológicamente* al materialismo histórico, como la "vuelta del revés de Marx" no llevaría *teleológicamente* ni al materialismo filosófico de Gustavo Bueno, ni a nuestra concepción materialista de la vida política. Pero no se puede entender la vuelta del revés de la dialéctica hegeliana por Marx sin ese idealismo histórico hegeliano. De igual manera, nuestra "vuelta del revés de Marx" es inconcebible sin la extracción de materiales necesarios para conformarla provenientes del materialismo histórico y del materialismo filosófico. En referencia al materialismo de Marx, en ella habita ya la "vuelta del revés" de Hegel, y de igual manera pasa en nuestra propuesta respecto a Marx y a Bueno. La fórmula de la "vuelta del revés" *de Hegel a Marx* incluye un significado estrictamente literal, y no solo metafórico. Leer a Marx *desde* el materialismo filosófico de Gustavo Bueno conlleva comprobar que "la vuelta del revés de Marx" propuesta por Bueno la empieza a hacer el propio Marx. Y de ahí también partimos.

c) El quiasmo como operación positiva de "vuelta del revés de Hegel" en Marx

En los *Grundrisse* encontramos "operaciones" positivas en un campo muy concreto, el de la filología, que dan pistas acerca de por dónde va el hilo conductor de la "vuelta del revés" de Hegel en Marx. Bueno ve en la figura retórico-literaria de los quiasmos, debido a la cantidad que de ellos hace uso Marx en los *Grundrisse*, la posibilidad de encontrar sentido positivo a dicho hilo conductor. El uso de los quiasmos en los escritos de Marx es muy grande, variando en función del contenido crítico de sus obras, en particular de las obras de mayor contenido político revolucionario. Aún pareciendo una idea puramente retórica o banal, el uso masivo de quiasmos por parte de Marx, muchos de extrema complejidad y encadenados entre sí, tiene sentido en tanto que aumenta en contextos de obras críticas, en que las inversiones doctrinales más profundas de Marx se expresan en forma de quiasmos, y de manera particular en la teoría del valor, de la oferta y de la demanda, y también en que las propias ilustraciones del concepto de "vuelta del revés" se dan en forma de quiasmos (Bueno, 1973b: 25)[5]. Frases como "La persona se objetiva en la producción, el producto se subjetiva en la persona", "Parece necesario que la mercancía sea un valor de uso, pero es

indiferente que el valor de uso sea una mercancía", o "Es una simple apariencia del proceso de la circulación la que hace creer que es la moneda la que convierte la mercancía en conmensurable; es más bien la conmensurabilidad de las mercancías, como tiempo de trabajo materializado, la que convierte al oro en moneda" (esta última recuerda a la frase de Heráclito: "Del fuego sale todo y todo sale del fuego, al modo como del oro salen objetos y de los objetos oro"), son muestras de esos quiasmos que decimos.

Incluso las fórmulas que permiten a Marx analizar los procesos de circulación de las mercancías y del valor, representativas de su teoría del valor-trabajo, constituyen un quiasmo lógico, un *mecanismo de cierre lógico* (M-D-M' y D-M-D'). Puede ejemplificarse con ello el papel de las mercancías y del valor como instituciones objetivas, núcleo del análisis económico y de las relaciones entre sujetos en el campo económico. Desde su perspectiva, Marx afirma que:

> [...] si bien todo capital es trabajo objetivado, que sirve como medio para una nueva producción, no todo trabajo objetivado, que sirve como medio para una nueva producción, es capital (Marx, [1857-58a] 2008: 197).

La "vuelta del revés" de Hegel por Marx contiene la inversión de las relaciones entre el espíritu absoluto y el espíritu objetivo, además de la resolución de aquel en éste y de la inversión sistemática de los problemas (Bueno, 1973b: 27). De ahí que Marx entienda que todavía hoy puedan percibirse como intemporales la fragancia y frescura del arte griego, aun estando éste arte determinado por las condiciones sociales y económicas del esclavismo propio de la Grecia clásica (Bueno, 2010b: 2)[6]. Mientras Hegel incluyó a la Historia en el interior del espíritu objetivo asociándola al Estado y al conflicto entre Estados (su figura suprema), Marx transmuta el puesto de la Historia y, sin renunciar como veremos luego al conflicto entre Estados, lo desplaza incluyendo en ella al espíritu objetivo, identificándolo con ella. Tal es el sentido de la fórmula general de la crítica a la "eternización" de las figuras de Hegel, de manera particular la figura de persona constituida por el derecho de propiedad.

d) Ontología filosófica y gnoseología económica en Marx. Aproximación inicial a la idea de producción

El espíritu objetivo será el "marco ontológico" del materialismo histórico, de su teoría política, económica y sociológica. Los elementos hegelianos en los *Grundrisse* se referirán, principalmente, a la idea ontológica del espíritu objetivo y no solo a "modos de hablar". Sin dejar de tratar de cuestiones económicas, al igual que en *El Capital*, estas se tratarán desde una concepción materialista de la vida política, y de ahí su constante potencia crítica. En los *Grundrisse*, Marx parece volver de manera incesante a temas económicos, pero lo hace en tanto que realiza ideas filosóficas, las cuales no tienen que preexistir a sus realizaciones, pero no se agotan en ellas como si fueran meramente empíricas. Lo que Marx realizará es un *regressus* acerca de la idea de que la individualidad libre de los trabajadores no es un término originario, eterno, sino un resultado de la realidad. Los análisis económicos de Marx, sin dejar jamás de ser propios del campo económico, realizarán una cierta ontología desde la cual se puede dar cuenta del curso mismo del análisis económico estricto, dándose una suerte de retroalimentación entre los análisis económicos y las ideas ontológicas que los enmarcan, en sentido materialista. Estas ideas ontológicas de Marx se realizarán precisamente en las categorías de la Economía Política.

La retroalimentación entre ontología y Economía Política, entre ideas filosóficas y categorías económicas, entre una concepción materialista de la vida política y un campo económico objetivo, real, histórico, se dará en Marx mediante el análisis crítico de la relación trabajo-mercancía, importante para entender la idea de producción que luego trataremos.

En el plano de las categorías de la Economía Política clásica el contrato de trabajo es una figura clara, dado el trabajo como una *mercancía*. El trabajador entregaría su fuerza de trabajo recibiendo un salario como contrapartida, con el que repondría esa misma fuerza de trabajo que "libremente ha negociado con el empresario". Desde la perspectiva del mercado laboral, la fuerza de trabajo será una mercancía más, intercambiable por dinero dentro de las leyes de la oferta y la demanda que presidirían el tráfico de mercancías. Dichas leyes serían ajustables al canon de equivalencia de supuesto equilibrio (simetría) entre lo que se ofrece y lo que se recibe, en una especie de *justicia conmutativa subjetiva*. En su momento, Ricardo ya advirtió de que el producto del trabajo vale más que la reproducción del obrero, rompiendo la identidad del sistema descrito y apareciendo por tanto una *contradicción*. El trabajo en Marx, a diferencia

de las otras mercancías que sí estarían dentro de ese canon de equivalencia antes descrito a través del dinero y de los precios, sería una *mercancía* comprada para obtener un incremento del capital (D-M-D'), y la producción de otras mercancías que entrasen dentro de ese canon. Así, el plusvalor sería el producto de ese incremento del valor producido mediante la fuerza de trabajo vendida por el obrero a su empleador productor. Un plusvalor que muestra la anomalía de un D' que aparece dentro de una relación de producción, supuestamente dentro del mismo canon de equivalencia que el de otras mercancías, de la misma manera en que la velocidad de la luz permanece constante en una composición de velocidades al cambiar el sentido de los móviles. Esto si tomamos por analogía la relación entre plusvalor y velocidad de la luz en física (Mirowski: 1989[7]).

Este D', según la economía margiutilitarista, intentará explicarse, "cerrarse", ofreciendo conceptos finos y rigurosos como la teoría marginalista de los salarios. El plusvalor se explicará hoy partiendo del llamado "beneficio de gestión" del capitalista, como compensación del riesgo de inversión o como interés del capital. No obstante, regresando más allá de los contextos clásicos aparecerán estas explicaciones como maniobras orientadas a disimular contradicciones o inconmensurabilidades respectivas. Sin embargo, cabe un análisis que no lleve a un *regressus* a las categorías de la Economía Política clásica, ni tampoco neoclásica o de la Escuela Austriaca. La regresión practicada sobre un sistema de categorías en el que se ha dado la posibilidad de un cierre categorial es, de por sí, una actividad filosófica mundana, en principio, que incluye, en Marx, la formulación de nuevas ideas ontológicas, de una nueva ontología, la del espíritu objetivo de Hegel desde coordenadas materialistas[8].

La ontología de la Economía Política clásica, neoclásica y austríaca se reduce a los términos de un "espacio" constituido por sujetos puros o "mónadas", o personas libres (consumidores racionales) que intercambian a voluntad, según contratos "justos", diversas mercancías según leyes jurídicas de equivalencia dictadas por la moral (la "justicia conmutativa" que decíamos más arriba), o por la mera naturaleza misma de las cosas (el *homo oeconomicus*). El dinero sería la posibilidad de medida de esas equivalencias universales, pues esos sujetos se conciben en estado de pureza formal, pues todo lo que intercambien por dinero será una

mercancía[9]. Así, la fuerza de trabajo aparecerá como *mercancía*. Este espacio ontológico puro será el espacio monadológico al que se aproximará la llamada “sociedad moderna” tras borrar los restos del esclavismo y del feudalismo y elevar a todos los sujetos como sujetos libres, átomos morales o “mónadas”, con capacidad de intercambio libre y universal en un mercado abierto en el cual tengan “disponible toda la información posible para realizar sus acciones de intercambio”, y en el que puedan intercambiar sus bienes por medio del dinero como intermediario virtualmente universal. Este espacio tendrá una realidad jurídica efectiva, la de un tablero sobre el que desarrollar la conducta de los ciudadanos, trabajadores y empresarios, la del Estado. Marx, por su parte, regresará más allá de este espacio, de tal modo que la realidad de ese mismo espacio comience a ser una realidad fenoménica, un fenómeno de la falsa conciencia. Pero no un engaño subjetivo de los capitalistas a los trabajadores, sino un engaño global del espacio social entero, considerado como una “refracción” de una realidad, de una ontología mucho más profunda, la cual puede describirse como ontología materialista, no formalista, referente a una ontología aparencial.

La ontología materialista de Karl Marx sería un conjunto indefinido de sujetos que, separados de su actividad trabajadora sobre todas las cosas que producen, y separados a su vez del resto de sujetos, no existirían salvo como formas vacías. Por ello, la libertad atribuida a dichos sujetos formales, tras ser declarados como apariencia, también será aparencial. El trabajo no será un bien que pueda ofrecer libremente un sujeto puro por encima de ese mismo trabajo, pues el trabajador no es libre para vender su fuerza de trabajo, como tampoco es libre el capitalista para dejar de alquilarlo. Al identificarse con el sujeto corpóreo y con el producto que conforma, el trabajo no será una mera *mercancía* más, y declararlo como tal sería una metáfora por analogía, una traslación de propiedades características de los bienes intercambiables por dinero, algo que tiene que ver con el fetichismo de la mercancía y la inversión teológica. La figura ontológica de una sociedad de sujetos formales libres será una apariencia, no una falsedad, pues tan real y tan objetivo es el camuflaje de un soldado en una selva o en el desierto como el sujeto camuflado mismo, visto como soldado o como ciudadano de la sociedad política por la cual se camufla, ya sea en unas maniobras de entrenamiento, bien en un conflicto bélico

concreto. Una apariencia que encubriría la verdad de una sociedad política de sujetos materiales en la que estén vinculados todos ellos entre sí y a través de las cosas, como afirmaba Isaak Rubin, en la que unos, contratando la fuerza de trabajo de otros sujetos según los cánones de la *justicia conmutativa*, se benefician de estos y, si su *riesgo* resulta compensado en el mercado, se benefician de ellos como sujetos insertos en relaciones de clase. Esta ontología profunda se podrá advertir únicamente cuando la ontología aparente se manifieste como tal, y cuando esta ontología aparente sea superada por medio de la acción crítica y política de una concepción materialista de la vida política, también desde los vectores descendentes del poder político de la sociedad, proponiéndose en este caso una ontología materialista verdadera, filosófica y práctica. Ya que mientras el entendimiento categorial tienda a recubrir el hecho del plusvalor explicándolo dentro del espacio ontológico presupuesto, aun siendo aparencial, y eternizando su recurrencia, la regresión sobre este espacio (que no es otra cosa que la *crítica de la Economía Política*) nos remitirá a una ontología material, no formal, en la que los sujetos no podrán concebirse al margen del trabajo con las cosas, con las instituciones del campo económico, ni al margen del resto de sujetos de dicho campo. Una ontología en la que los sujetos figurarían como determinaciones (convergentes), perturbaciones (divergentes) o concentraciones (transformantes) de la energía de un continuo real, la modulación histórica del espíritu objetivo[10].

Aún diseñada de modo indeterminado y oscuro, esta ontología se determinará y precisará al reejercitarse o reaplicarse en el plano categorial de la Economía Política clásica, que es lo que ofrecen los *Grundrisse* de Marx. Así se comprenderá cómo el plusvalor brota de una situación de explotación que, en el ámbito de esta ontología, tiene lugar por parte de los poseedores de los medios de producción respecto de los trabajadores. Así solo se descubre a nivel económico la debilidad del cierre por recurrencia de los procesos económicos del intercambio entre salario y trabajo, conociendo las diferencias entre las mercancías en general y la fuerza de trabajo en particular, orientada a producir otras mercancías, y con ellas el incremento del dinero y la conformación de valor, así como también la inconmensurabilidad interna de estos términos. De esta manera, las

contradicciones que se entrañan en la estructura de la ontología formal aparencial son "apariencia" del derecho del capitalista sobre el plustrabajo. La explotación no se da solo en el plano del intercambio de mercancías, lo que equivale a pensar la explotación como una apariencia imaginaria[11]. La explotación, en tanto que empobrecimiento de los trabajadores, solo se puede medir por la magnitud del valor global producido, es decir, por la magnitud del Universo que ellos mismos construyen por medio del plustrabajo que rebasa los simples objetivos de subsistencia a un nivel histórico dado. Es en este momento en el que nos damos cuenta de que seguimos haciendo Economía Política, pero desde una perspectiva ontológica distinta, materialista. Una ontología que podrá rechazarse, bien en nombre del idealismo (subjetivista –Mises– u objetivista –Ayn Rand–), del formalismo (como la Economía Política clásica)[12], del materialismo actualista (Luis Carlos Martín) o del escepticismo, pero cuyo rechazo no conllevará que los refractarios a esta ontología se sitúen en una perspectiva puramente neutra, "científica", pues esta neutralidad está incorporada en una ontología implícita distinta.

Quien quiera ver en *El Capital* o en los *Grundrisse* meros argumentos económicos o sociológicos, desde nuestra perspectiva, incurriría en cientificismo y en marxismo vulgar, o incluso a la contra, en tanto que incurrirán en una caricaturización del marxismo. Es ingenuo confundir significaciones tan dispares como las reclamadas bajo el rótulo ciencia económica en el contexto de diversos sistemas económicos, dándoles el nombre de ciencia en el sentido aa-operatorio (1) de la teoría del cierre categorial de Gustavo Bueno (1992-93). Es decir, asignando *teo-remas* al campo de la Economía Política. *El Capital* y los *Grundrisse* son, también, obras económicas, esto no se puede negar. Pero son obras económicas marxistas que se abren camino como crítica de la Economía Política clásica, capitalista, de la misma manera en que las obras neoclásicas o austriacas margiutilitaristas son también económicas, pero de economía neoclásica o austríaca, frente a la economía clásica, incluido el marxismo, y con sus ontologías idealistas particulares. La conexión dialéctica entre estos tipos de economía exige la mediación de una nueva ontología, así como la conexión entre los tipos correspondientes de realidades económicas exigirá la mediación de una práctica revolucionaria que sea solidaria de esta nueva

ontología. Si situamos *El Capital* al margen de socialdemocracias, comunismos y maoísmos, la obra pierde su nervio político y revolucionario y se reduce a un interesante modelo entre otros para el análisis del sistema económico capitalista. Es decir, un modelo que no predice, salvo por hipótesis, la desaparición objetiva del capitalismo, pudiendo ser aceptado en una dirección "contrarrecíproca", de aceptación de ese mismo sistema económico capitalista, ocurriendo lo mismo, por cierto, con las obras económicas margiutilitaristas, ya que al margen de liberalismos o socialdemocracias desmarxistizadas (Bernstein), podrían aceptarse sus modelos en dirección anticapitalista (como ocurre con Friedrich von Wieser, padre del término "utilidad marginal", por cierto). Las consecuencias seguidas de las hipótesis de la economía marxista podrían remontarse mediante la intervención del Estado, pero sin aceptar esa armonía preestablecida de la *justicia conmutativa* o del óptimo de Pareto-Nash. De hecho, esto es lo que en el siglo XX pasó, con los comienzos del desarrollo de la Unión Soviética y las dos Guerras Mundiales. El Estado capitalista tratará de reestablecer esa armonía por medio de correcciones keynesianas, de Estado de bienestar, mediante el control de la natalidad, las guerras de drenaje, la biopolítica (gubernamentalidad neoliberal) o, en cierto modo, con el auge de los nazifascismos. A la contra de esos armonismos, una revolución política inspirada en el materialismo político no sería un proceso que se agote en el control pluralista, de los medios de producción *por la y a favor de* la clase trabajadora, aún conteniendo de manera esencial ese traspaso de diversos modos. Pero sí lo contiene desde la ontología marxista del espíritu objetivo, y no desde la religión o desde cualquier otra forma del espíritu absoluto, en tanto incorporará la crítica a la subjetividad, por ejemplo a la teoría de la utilidad marginal, y a todas las instituciones que a ella estén ligadas en el sistema económico capitalista, o en un sistema económico socialista antimaterialista.

Un ejemplo claro de esta dialéctica está en la idea de plustrabajo en Marx. Desde la perspectiva de la ontología de la Economía Política clásica, la neoclásica y la austríaca, el plustrabajo parece "místico", metafísico (Marx, [1857-58a] 2008: 120-121, nota*)[13]. En el plano de las relaciones entre los trabajadores asalariados y los capitalistas, por medio de la institución del contrato laboral, Marx reconoce la equivalencia, según leyes

del mercado, entre trabajo entregado por el obrero y salario por parte de su patrón. ¿No sería entonces contradictorio pensar en un plustrabajo *arrancado por el capitalista*? Si nos mantenemos en la ontología formalista de la Economía clásica, neoclásica o austríaca se dirá que sí, porque sus líneas aparecen jurídicamente elaboradas en las relaciones de producción por el derecho burgués. Pero todo cambia si nos mantenemos en la ontología materialista, pues en esta el trabajo ya no será considerado en el contexto de relaciones "parte a parte", como bien intercambiable, como mercancía. Por contra, se analizará en el contexto de relaciones de parte a todo, metaméricas. El trabajo aparecerá, especialmente, asociado a las cosas producidas (mercancías) dentro de la masa global de cosas producidas en el campo económico, la cual configura un mundo histórico (fragmentos del espíritu objetivo) que generará a su vez nuevas necesidades históricas.

Desde nuestra concepción materialista de la vida política, el trabajador producirá un excedente por encima de la parte que le es necesaria para reponer sus propias fuerzas, para su reproducción como subjetividad individual, como "espíritu subjetivo". Solo en el momento en que este excedente se reconozca, podrá reconocerse también la realidad de esta nueva masa de bienes culturales generadores de necesidades nuevas (la oferta crea la demanda, la demanda es *oferta encubierta*). Necesidades cuya novedad lo es respecto a necesidades subjetivas definidas a un nivel histórico dado o, en un punto cero, al nivel de las necesidades naturales biológicas.

Cuando el trabajo se haya puesto en contexto con la ontología del materialismo histórico será posible volver al conjunto de la ontología de la Economía Política clásica (*progressus* / *regressus*). Entonces, el excedente aparecerá como plustrabajo porque el capitalista "comprará" el trabajo, lo controlará y lo organizará al igual que compra, controla y organiza, dentro del territorio de un Estado, los medios de producción. El capitalista "compra" la fuerza de trabajo en tanto esta pasa al producto, que es propiedad del capitalista hasta su consumo final. En la medida en que exista plusproducto, el capitalista se interesará en "comprar" fuerza de trabajo más allá de la cantidad necesaria de éste que ha de absorber la masa de trabajadores para su reproducción y recurrencia en el campo económico-político. Y si no le interesase al capitalista el plustrabajo, porque no lo necesitara, el trabajador no podría realizar su trabajo socialmente necesario

ni producir sus medios de subsistencia[14]. Al reaplicar la ontología materialista de Marx sobre la ontología clásica y la neoclásica, se disociarán en el trabajo-mercancía dos partes abstractas determinables ulteriormente en unidades-hora, la parte del trabajo entregada al capitalista equivalente al salario y la parte del trabajo que el obrero "regalaría" al capitalista, que este se "apropiaría" de aquel. Esta disociación sería imposible desde las ontologías clásica, neoclásica o austriaca. Solo desde la ontología marxista, la del espíritu objetivo, más rica que las otras tres, podría hacerse. De ahí la equivalencia algebraica de[15]:

$$[(c+p)+v]=[c+(c+p)]$$

La *disociación* de *p* del bloque *(c+p)* para asociarlo al bloque *(p+v)* implica consecuencias econométricas evidentes, como los axiomas de reproducción simple (Bueno, 1973b: 34):

$$c_2 = p_1+v_1$$

Esta disociación incluye el cambio del "punto de vista del capitalista" por el "punto de vista del trabajador", pero únicamente por la mediación de la nueva ontología del materialismo histórico de Marx, con todas sus consecuencias. Y, en sentido axiomático, también esta disociación realiza ella misma esta nueva ontología.

La idea ontológica en que se mueven los conceptos económicos marxistas sería, para Bueno, la del espíritu objetivo, no explícitamente representado por Marx, pero sí implícita en categorías sociológicas de su obra. Conceptos económicos como dinero, valor, riqueza, clase trabajadora, formaciones económicas o producción, en la crítica de la Economía Política por parte de Marx, se encuentran recortadas en la idea de espíritu objetivo. *El Capital* y los *Grundrisse* son obras en cuyos pasajes está tratada, sobre todo, la idea ontológica de producción. En el marxismo vulgar, el análisis de la producción se entiende, normalmente, en relación a su *reducción tecnológica* y económico-categorial, una reducción de la idea de producción al plano de las cosas corpóreas (producción como fabricación de productos), y también al plano del espíritu subjetivo, orientada al consumo como satisfacción de supuestas necesidades subjetivas. El espíritu subjetivo aparecerá, más que en el conjunto de los productores como complementos de las herramientas (de manufactura o a las máquinas) en el contexto del

conjunto de los consumidores, sujetos de necesidades. Entre estos dos planos se mueve la tecnología y la Economía Política "categorial" del margiutilitarismo.

Reducir la idea de producción en este sentido (una idea filosófica y ontológica) no es algo arbitrario, sino que es necesario por ser interna a su exposición como regresión dialéctica de esta reducción, consistente en una crítica del entendimiento que invierte los términos tal y como aparecen al entendimiento mismo. Esta *reducción* se realiza por medio de quiasmos, como dijimos antes. Estos quiasmos permiten a Marx realizar ideas centrales de la filosofía clásica alemana en torno al análisis trascendental propio de la epistemología, es decir, de la relación sujeto-objeto. Los productos realizarían la idea de objeto y los consumidores la de sujeto, algo que también ocurre en la Economía Política clásica y en el margiutilitarismo. Isaak Rubin mete un tercer elemento, hablando de materia trabajada, forma en que se trabaja y resultado de esa conformación (la verdad), los bienes y servicios, todo en el marco de las relaciones de producción en el campo económico. La lectura de Rubin de los textos económico-filosóficos de Marx permite una lectura gnoseológica de la Economía Política marxiana que, a juicio de Rubin, está ya desarrollada por el propio Marx (Armesilla, 2015: 108-110). No obstante, los problemas de la filosofía trascendental alemana de Kant, Fichte y, también, Hegel, definida en torno a la oposición epistemológica sujeto-objeto no quedan ni reducidos ni eliminados completamente en los *Grundrisse*. Ocurriría al tratar ideas como alienación u objetivación, propias de la dialéctica del espíritu objetivo con las cosas, con la naturaleza. Parecería superficial hablar de "alienación del hombre" en genérico, orientando la moral marxista a la supresión de la alienación, en nombre de una idea de "autenticidad absoluta", vacía. "Alienación" sería una idea funcional en el contexto de la ontología del idealismo trascendental alemán, y la anulación de algunos de sus valores no implica la anulación de todos sus valores, ni del resto de sus valores. Pensemos la figura del trabajador alienado, subordinado a la producción sociohistórica en curso, como una losa sobre él y sobre los trabajadores en general. Marx remontará el plano de las cosas y el de los sujetos, y operará una crítica partiendo de las personas y las cosas como términos dados en el campo económico.

Marx, mediante quiasmos, invierte en los *Grundrisse* la producción y el consumo, habiendo producción consumidora y consumo productivo. No hay producción[16] sin consumo, ni consumo sin producción. La producción genera al consumidor, el cual forma parte de las relaciones de producción. Ello implica que la idea de producción no puede reducirse solamente a los términos de una fabricación orientada a satisfacer necesidades dadas (espíritu subjetivo) habiendo recursos escasos (espíritu objetivo) –la definición de la Economía Política en sentido neoclásico y neoliberal, como disciplina encaminada a la asignación de recursos escasos, sería esencialmente epistemológica–, pues las propias necesidades, la utilidad de las cosas, se conforman en el propio proceso productivo, es decir, son históricas como ya dijimos. Se trata de un círculo dialéctico, no estacionario, en el que los términos del proceso serían incompatibles entre sí, no serían meras positividades. Contendrá cada uno la negación de los otros (Bueno, 1973b: 36). Aunque la recurrencia es reducible siempre con sentido al plano de los ciclos económicos (Marx, [1857-58a] 2008: 476-487, capítulo XXI, sobre la *reproducción simple*), quedará claro que la producción genera el material a consumir como objeto exterior, mientras que el consumo genera la necesidad en tanto que objeto interno, como finalidad de la producción.

Se trata de una regresión crítica dialéctica, solidaria de la crítica política revolucionaria. La dialéctica entre filosofía y política revolucionaria, conformadas ambas en una misma dirección, la del materialismo político, permite entender la producción en su sentido categorial, y no en sentido general en un primer momento, sino en una reducción categorial histórica hacia el análisis crítico del sistema económico capitalista. De esta manera, el proceso productivo tomará la forma de un ciclo recurrente, también de un estado estacionario o de equilibrio metaestable, tendiente a la perpetuación de las formas capitalistas de producción, a atenerse a su positividad, la cual es, como positividad de esta *reducción*, un hecho positivo en sí misma. Para Marx, el capitalismo recapitula todos los sistemas económicos precedentes, que solo pueden ser comprendidos desde el capitalismo mismo[17]. Marx afirma que toda nostalgia por sistemas económicos anteriores al capitalismo es ridícula, incluso sentida por parte de los capitalistas, subrayando la belleza y grandeza del capitalismo debido a su metabolismo, que se da

internamente a él entre los objetos materiales y los sujetos individuales universales[18]. El cierre categorial de esta categoría económica, el capitalismo, aparecerá necesariamente en su reducción interna, como el campo positivo de la ciencia y práctica política y económica, como el desarrollo que permite una dialéctica de clases y de Estados entre dominadores y dominados, manteniendo necesariamente el desarrollo de unos límites que permitan la recurrencia, cuya negación serían las crisis económicas graves que desembocan en guerras o en crisis demográfico-económicas. Guerras y crisis demográficas que, no obstante, y una vez terminadas, pueden permitir la recurrencia del sistema económico capitalista aún con más vigor que antes. Además, la regresión dialéctica sobre los supuestos del capitalismo es solidaria de la concepción materialista de la vida política, siempre que no sea una "trituración vacía, expresión del nihilismo" (Bueno, 1973b: 36), y sí una crítica revolucionaria que, al realizar la negatividad dada en el propio sistema (las guerras, las crisis, las injusticias), realizará, al mismo tiempo, la ontología dialéctica.

Se trata de una ontología no solo frente a las realidades positivas de cada momento (las relaciones macro y microeconómicas en el capitalismo), pues el espíritu objetivo existe solo por mediación positiva de las cosas y los sujetos reducidos. La inconmensurabilidad entre valor y precio, reveladoras de la negatividad de las positividades antes mencionadas, nos remiten al espíritu objetivo como idea ontológica solidaria de la concepción materialista de la vida política.

En los *Grundrisse*, la idea de producción es el tema que sobrevuela toda la obra, en cuanto idea que realiza, interviniéndolas, las funciones del espíritu hegeliano, heredado al mismo tiempo del espíritu creador del cristianismo en la figura del espíritu objetivo. La idea ontológica de producción estaría a medio camino entre la idea metafísica de crea-ción y del concepto positivo de fabricación. El uso de herramientas supone que las conciencias individuales de los sujetos operatorios están implantadas en un mundo de estímulos que rebasa las necesidades inmediatas, implicando la representación ideal de lo que no existe aún a nivel sensorial. La producción será el espíritu objetivo mismo realizado en el proceso económico-ontológico, generando los intereses individuales socialmente determinados a las propias necesidades genéricas y a las propias instituciones

económicas, no solo las herramientas. Un proceso de realización que incluye la producción misma de mercancías, su distribución, intercambio, cambio y consumo (las relaciones de producción dadas de tal manera que se rebasan mutuamente):

> Como valor, la mercancía es al mismo tiempo un equivalente de todas las otras mercancías en una determinada relación. Como valor, la mercancía es un equivalente; como equivalente, todas sus cualidades naturales están canceladas en ella; la mercancía no mantiene ya ninguna relación cualitativa particular con las otras mercancías; ella es tanto la medida universal como el representante universal, como el medio universal de cambio de todas las otras mercancías. Como valor ella es dinero (Marx, [1857-58a] 2008: 66).

Es decir, en tanto valores, las mercancías pierden *todas sus cualidades físicas*.

Los *Grundrisse* se mueven, además, en una ontología que identifica el proceso de desarrollo del espíritu objetivo en un suceder de formaciones que culminan en la organización capitalista de la economía, en cuyo seno se entreteje la llamada *sociedad civil*, comenzando a existir así el "individuo universal" de origen ilustrado, el cual contiene como premisa su continuidad hacia la organización comunista de la economía y de la *sociedad civil* (algo que, a su manera, también defenderá el margiutilitarismo). Según Bueno, Marx predice que en esa sociedad comunista futura el "individuo universal", el proletariado universal, desaparecerá dando paso al *hombre total*, concreto y libre. Así, el curso histórico del espíritu objetivo se cerraría dialécticamente.

Entonces, en su análisis sobre los *Grundrisse*, Gustavo Bueno se pregunta:

> ¿Hasta qué punto estos dos límites del proceso de la producción, del espíritu objetivo (el comunismo original, primitivo, y el comunismo final), no están presionando directamente en la doctrina de los estadios de la producción, en la doctrina de la sucesión de las formaciones precapitalistas? (Bueno, 1973b: 37).

La respuesta que él mismo se da a esta pregunta es que la teoría marxista de los estadios evolutivos identificables con diversos modos de producción y sus transiciones (comunismo primitivo, Edad de los Metales, despositivo hidráulico, esclavismo, Antigüedad tardía, feudalismo, mercantilismo, capitalismo, socialismo y comunismo) presupone un esquema cinemático al que se le agrega un esquema dinámico causal, el *progressus* histórico según el cual Marx intenta comprender y explicar la necesidad de cada estadio como producto necesario del desarrollo de los anteriores. Así, los edificios

históricos del materialismo histórico no serían fases empíricas en cierta medida, sino momentos sistemáticos solidarios de la ontología propia del materialismo histórico, ontología eminentemente revolucionaria. La clave desde la que se piensa la concepción materialista de la Historia de Marx es la misma que inspiró la filosofía de la Historia de Hegel, pero "vuelta del revés"[19]. De hecho, la organización de la Historia elaborada en los *Grundrisse*, de manera particular cuando Marx trata las formaciones precapitalistas (Marx, [1857-58a] 2008: 433-477), puede permitir análisis ontológicos más profundos, pues el futuro práctico desde el que proceder a "vaciar" el presente es más nuevo y más revolucionario porque ha comenzado por considerar suprimibles muchas instituciones del espíritu objetivo que en el idealismo hegeliano parecían imprescindibles y también los contenidos mismos del espíritu absoluto dependientes, como superestructuras, de los principios de la sociedad burguesa, cuya crítica desde su propia ontología materialista es el tema explícito central de toda su obra.

e) La importancia de la idea hegeliana de espíritu objetivo en los Grundrisse de Marx

Profundizando en el estudio de los *Grundrisse*, Bueno asegura:

> [...] quienes no poseen la idea ontológica de espíritu objetivo –y no la poseen seguramente no por merma de entendimiento, sino porque habitan en la ontología clásica, en la que cierra el entendimiento de la economía marginalista– percibirán el marco ontológico de la economía marxista como un marco místico, religioso, ético, humanístico [...], como el mito moderno del hombre comunitario (Bueno, 1973b: 35).

Como ya dijimos antes, no obstante, en general el campo ontológico del materialismo histórico es el mismo, vuelto del revés, que el correspondiente a la idea de espíritu objetivo de Hegel. El campo de la filosofía de este espíritu objetivo y el de los *Grundrisse* sería, considerado en extensión en cuanto a sus órganos, miembros y partes, prácticamente el mismo, aunque la perspectiva según la cual se afronte ese material sea distinta (jurídica –conjuntiva– en Hegel, económico-sociológica –basal– en Marx, geopolítica –cortical– en Bue-no; el materialismo polítco reuniría las tres– y la organización de esas partes sería también diferente. Los *Grundrisse* serían la organización de las partes ordenadas de la filosofía del espíritu objetivo de Hegel. Pero no se daría un *corte epistemológico* entre ambas ontologías.

Si partimos de la idea de que todo *campo epistemológico*, sea ideológico, científico o filosófico, consta de términos a una determinada escala que han de componerse según operaciones, se introduciría un concepto operatorio de corte epistemológico, el de la intersección o no intersección de los campos con sus términos respectivos[20]. El criterio objetivo del corte sería que los términos en que se resuelven los campos respectivos fuesen comunes (o no) en una medida significativa y que los campos, respecto de sus términos, sean disyuntos o no[21].

El material de la ontología materialista de los *Grundrisse* está tallado en la idea de espíritu objetivo de Hegel hasta tal punto que constituirá también la exposición de una geometría de las ideas morales. La "vuelta [geométrica] del revés" de Marx a Hegel tiene una significación histórica importantísima. La misma presentación de la idea de espíritu objetivo dotada de inteligibilidad, aún extraída de la tríada hegeliana de espíritus objetivo-subjetivo-absoluto, la realiza Marx *al margen* del resto del sistema hegeliano, aunque para Gustavo Bueno esta es "la más importante subversión que realizó el propio Marx respecto de Hegel" (Bueno, 1973b: 36). Subversión obligada para toda ontología materialista si pretende entender, sin reducirlas a mitos, las figuras expuestas por Hegel en su idea de espíritu objetivo.

Entender a Hegel supone, para nuestra concepción materialista de la vida política, el poder reconstruir la mayor parte de sus figuras, manteniendo de algún modo su significación una vez realizada su "vuelta del revés". La extracción de la idea del espíritu objetivo de la tríada hegeliana expuesta arriba no supone aislar las figuras del espíritu objetivo respecto de las del subjetivo y del absoluto. Lo que hace la concepción materialista de la vida política es romper la tríada, en tanto contiene un orden teleológico en orden a alcanzar el todo, el espíritu absoluto. Marx rompe la tríada mediante quiasmos. Así, el espíritu subjetivo será posterior al espíritu objetivo, y el espíritu absoluto no será ya posterior a los otros dos. Estará, por contra, intercalado en el proceso dialéctico histórico general. Esto no significa que el espíritu subjetivo sea independiente del espíritu objetivo, así como la demanda no es independiente de la oferta, o el valor de uso no lo es del valor, o la superestructura no lo es de la base. El acceso al espíritu objetivo se podrá hacer al rebasar por *regressus* de las figuras del espíritu subjetivo

de las que se parten y en las que habita el entendimiento. Habría que suponer dadas las figuras del espíritu subjetivo en Hegel, aunque estas figuras hayan sido concebidas en el seno del espíritu objetivo. La elevación a la idea de espíritu objetivo ha de hacerse desde una ontología crítica materialista, partiendo de las figuras del espíritu subjetivo, al igual que se parte de tres puntos dados en un plano para trazar la circunferencia que los absorbe y contiene. Pero, ojo, no hay que reducir en absoluto el espíritu objetivo a meras entidades económicas, sociológicas o políticas, todas ellas cuerpos reales y empíricos. La concepción materialista de la vida política afirma que el conocimiento, aprehensión y producción del Cosmos, del Universo y del Ego contenidos en ella, y necesarios para conocerla y aplicarla, requieren la existencia de sociedades políticas históricas complejas sin las cuales no puede haber conciencia filosófica de ninguna clase, tampoco una conciencia materialista. Esta conciencia materialista requiere unas condiciones muy concretas para sistematizarse en el espacio-tiempo, aunque parta de elementos anteriores con un recorrido largo antes de ese momento espa-cio-temporal, que no es sino el momento de las sociedades políticas imperialistas avanzadas técnica, tecnológica y científicamente. Dicha conciencia materialista no puede caer en el economicismo ni en el sociologismo propios del marxismo vulgar, lo que sería como reducir el concepto de círculo a una "línea redondeada que subsiste cuando suprimimos el centro y con él las relaciones geométricas necesarias que todos los puntos de la línea cerrada guardan con él" (Bueno, 1973b: 38).

La idea de espíritu objetivo es una idea ontológica, de producción, cuya posesión se alcanza tras criticar las figuras de las que parte, las del espíritu subjetivo. Tras esta crítica filosófica, de psicología mundana, y teniendo en cuenta los intereses económicos interindividuales que "sostiene" (un ejemplo sería la función de utilidad marginal decreciente o como todo el resto de funciones de oferta y demanda propias del margiutilitarismo), el materialismo histórico se podrá ver como una ontología filosófica que no puede quedar reducida a categorías propias de las "ciencias sociales" como la Economía Política, la Historia, la sociología, la antropología o la politología. El marxismo, pues, se fundaría en algo más que en una o varias "ciencias", haciéndolo también en una ontología filosófica, en la que se realiza la idea ontológica hegeliana de espíritu objetivo, sobre todo en los

conceptos más sociológicos y económico-políticos, sin reducirla a ellos. No habría nada más positivo que la mercancía, siendo esta el núcleo de todo el análisis de la microeconomía marxista. No obstante, la mercancía, en el plano fenomenológico del comercio, solo puede existir y subsistir en un entramado constituido por términos o clases de términos del campo económico (los propios hombres que en él actúan y lo conforman), que mantienen entre sí relaciones reflexivas, transitivas y simétricas, configuracionales (de valores) y equivalentes. Estas relaciones solo se realizan cuando los contenidos particulares de cada término son, de algún modo, eliminados por negación, no negativa ni abstracta, sino concreta y real. Es decir, por permutación o sustitución dentro de un orden transubjetual, no meramente social, y virtualmente universal, que constituye el marco ontológico de los propios contenidos subjetuales y sociales aquí referidos. El espíritu objetivo de Hegel, en Marx, es el campo económico-político donde se dan las relaciones de producción, donde se conforman medios y modos de producción. Pero también es la dialéctica de clases y de Estados. Si ese espacio geométrico es el ámbito de los sujetos corpóreo-operatorios, y de los grupos sociales en que están enclasados, sus relaciones y figuras constituirán el marco ontológico de las relaciones sociales y subjetuales que son empíricas, y que ayudan a configurar los campos propios de las disciplinas económica, sociológica, politológica e histórica.

f) Trabajo y producción. El trabajo como relación mediadora entre los sujetos a través de las cosas (mercancías) fruto de ese mismo trabajo

Desde sus primeros esbozos en los *Manuscritos de economía y filosofía* ([1844] 2005), Marx pone en el centro mismo de la *naturaleza humana* al trabajo como mediador entre la conciencia genérica y las cosas distintas del hombre mismo, siendo para él el trabajo la objetivación de la vida genérica de las personas. Tesis que ya sostuvo Hegel, quien entendió el trabajo como mediación entre el sujeto y el objeto, al tiempo que es extrañamiento y cosificación de la conciencia. Para Marx, Hegel constató la parte positiva del trabajo como esencia del hombre, pero no la parte negativa del mismo, la alienación. El espíritu objetivo, en todo caso, subsistirá como entidad comunitaria solamente a través de las evidencias que permiten recortar la primera figura del espíritu objetivo, la de persona en un sentido ontológico abstracto, ya que la personalidad solo es sostenible en el marco de la

sociedad política, la cual cancela la negación de la persona determinada por la familia y, así, asegura su propia reproducción. Para Hegel, la persona no es el sujeto soporte de derechos previo a la existencia de dichos derechos, que supone el fundamento del iusnaturalismo (muy presente en la economía margiutilitarista) y del derecho teológico, sino que son los derechos (en la sociedad política) quienes configuran al sujeto como persona, tanto en sus relaciones éticas y morales como político-institucionales, incluido el derecho de propiedad. Es decir, es el derecho positivo lo que configura la institución antropológico-política de la persona humana, pues es una institución propia de la vida política.

En el espíritu objetivo se pondrían tres niveles de relaciones antropológicas: las relaciones de cada sujeto con las cosas naturales, por mediación de otros sujetos, llamadas por Bueno *relaciones radiales*[22]; las relaciones de cada sujeto con los demás sujetos, por mediación de las cosas naturales mercantilizadas, y también por mediación de las cosas artificiales (*relaciones circulares*); y las relaciones dadas cuando no se suprime ningún medio en los productos relativos (*relaciones totales*). Para Hegel, en este último caso, la familia supone la unidad básica donde la persona se adscribe y desarrolla en su generalidad (eticidad), pero las familias son múltiples y sobre su multiplicidad se edificará la sociedad de las familias, incluidas las sociedades tribales en Marx. Estas familias estarán vinculadas entre sí por intereses circulares y radiales que Hegel corresponderá con la llamada *sociedad civil*. Aquí insertará Hegel la racionalidad económica propia de la Economía Política, y Marx lo tomará en los mismos términos. Ahí Hegel formulará, entonces, la idea de "clase universal" y la doctrina de las clases sociales. No obstante, como ya dijimos más arriba, Hegel identificó a los funcionarios como la "clase universal", mientras que Karl Marx lo haría con el proletariado[23]. Hegel introducirá, además, la figura del Estado, tallado sobre el concepto de Estado romano más que sobre el concepto de Estado típicamente germánico, según una dialéctica mucho más cercana a la de Marx[24] que a la de muchos marxistas. Para Hegel, el fundamento del Estado será económico-político, pues la sociedad civil o "sociedad de las familias", no será una mera estructura armónica positiva, pues al estar edificada sobre el derecho de propiedad, que incluirá la producción industrial en régimen de propiedad privada, la sociedad de las familias no

tendrá asegurado ningún ajuste armónico entre producción y consumo, propio de la optimalidad de Pareto-Nash, ya mencionada, y otros análisis margiutilitaristas. Hegel percibe los conflictos entre los Estados como elaboración de los conflictos dialécticos producidos en el seno de cada Estado, aunque consideraba que en estos conflictos internos a cada Estado se producía su "autoconservación" para evitar perecer por luchas internas, constituyendo este el argumento de su idea de Historia Universal. Esta dialéctica, en Hegel, impulsaría a la sociedad civil más allá de sí misma, tratando de encontrar fuera de sí misma, en otras sociedades políticas, a los consumidores de sus mercancías en excedente. Así, para Hegel, el Estado, como marco del derecho de propiedad privada, incluirá, al igual que en Marx, la guerra interestatal como forma principal de relación entre Estados, siendo ésta la forma de despliegue positiva del espíritu objetivo, esto es, de la Historia, o la guerra como partera de la Historia como diría Friedrich Engels (Bueno, 1973b: 44). Esto está presente también en los *Grundrisse* de Marx[25].

g) La vuelta del revés de la idea de propiedad privada de los medios de producción en Hegel realizada por Marx

Como se puede comprobar, las conexiones lógicas de la "vuelta del revés" de Hegel realizadas por Marx no dejan de conectar la idea de espíritu objetivo en Hegel con la concepción materialista de la vida política que ayuda a conformar el materialismo histórico marxista, cobrando mucha fuerza el argumento empírico de los quiasmos que Gustavo Bueno señala[26]. En estos quiasmos, Marx pasaría, según Bueno, el centro de gravedad de la generalidad de las costumbres (de la eticidad) del Estado a la *sociedad civil*, y a su vanguardia en el marxismo, el proletariado. Un proletariado que, a través de su dictadura revolucionaria, retomaría el Estado como centro de gravedad de dicha generalidad de las costumbres, pero aboliendo el Estado burgués y extinguiéndose a sí misma para, de esta manera, eliminar para siempre cualquier elemento que permitiese volver al estado de cosas anterior a la revolución comunista, no aboliendo la sociedad política en general, sino el Estado surgido con la esclavitud y hasta ahora como generador de la eticidad y la moralidad (la hegemonía) y la legalidad (el poder legítimo de la violencia, que diría Max Weber) en torno a la propiedad privada de los medios de producción. En todo caso, para Bueno,

la inversión de Hegel por parte de Marx que podría calificarse como la más original del propio Marx, y que supone una implantación política muy determinada del pensamiento filosófico, más allá de cualquier especulación gnóstica (sin ver mermada su racionalidad, excluyendo la reducción de la misma a los límites de cualquier ciencia categorial, y que alcanza de manera directa a la misma estructura del espíritu objetivo, en tanto que relacionado con los sujetos corpóreos en los cuales se soporta), es la inversión de las relaciones del sujeto y la comunidad en cuanto potenciales titulares del derecho de propiedad sobre los medios de producción, sobre el que se construye la figura de Persona en Hegel.

Toda la ontología geométrica hegeliana del espíritu objetivo se identifica, dentro incluso de sus recintos ontológicos, sobre la atribución del derecho de propiedad sobre los medios de producción al sujeto. Por su parte, Marx consideró esto como característico de la sociedad capitalista burguesa, y propuso el desbloqueo de esta atribución, distinguiendo entre medios de producción y medios de consumo, alcanzando una significación ontológica y gnoseológica evidente, más allá de su reducción a recintos económicos. Esto equivale a presentar sociedades históricas, humanas y políticas, como figuras todas ellas del espíritu objetivo en las que los sujetos lo son de derecho sin ser legalmente propietarios. Esto conlleva una concepción democrática, raciouniversalista, de la sociedad política que es intrínseca al comunismo como idea ontológica y como movimiento sociopolítico (Marx, 1974b).

Al invertir las posiciones del sujeto y la comunidad respecto a la propiedad privada de los medios de producción cambia de sentido la doctrina de la generalidad de las costumbres de Hegel. Cambian de sentido sus silogismos, que eran tres, siendo cada uno mediador de los otros dos: uno singular, el sujeto, y otro particular, la *sociedad civil*, además de otro universal, el Estado. Ahora bien, el sujeto sería siempre la Persona, en sentido hegeliano. La "vuelta del revés" de Hegel por parte de Marx en este sentido permitiría considerar al Estado como mediador histórico. Siguiendo el razonamiento de estos silogismos, para Marx "producción, distribución, cambio y consumo forman, así, un silogismo con todas sus reglas: la producción es el término universal; la distribución y el cambio son el término particular, y el consumo es el término singular con el cual el todo se completa" (Marx, [1857-58a] 2008: 9). Así se realizaría la "vuelta del

revés” de estos silogismos del espíritu objetivo hegeliano en la concepción marxista de las relaciones de producción. La clave política de la inversión marxista de Hegel en los *Grundrisse* estaría, para Bueno, en ver el término singular en el consumo y no en la producción, ni en la propiedad privada de los medios de producción. Una inversión realizada por medio de la eficacia de una disciplina como la Economía Política, pero realizada gracias a una ontología, una concepción materialista de la vida política muy específica: la de las *izquierdas políticamente definidas* influidas por el marxismo, a saber, la socialdemocracia en origen (antes de Bernstein), el comunismo marxista-leninista y el comunismo asiático maoísta, generaciones de las izquierdas definidas arriba mencionadas (Bueno, 2003a: 205-238).

---

1. Del Postfacio a la segunda edición del tomo I de *El Capital*, 24 de enero de 1873. Esta cita ya ha sido reproducida en su Prólogo por el profesor Francisco J. Martínez, pero la reproducimos de nuevo por coherencia y sistematicidad expositiva.

2. “[...] las ecuaciones relativistas tienden precisamente a ‘justificar’ los grupos de transformación de Lorentz (que solo tienen sentido como rectificación dialéctica de los grupos de transformación de Galileo)” (Bueno, 1973a: 19).

3. “[...] Valor. Según el señor Wagner, la teoría del valor en Marx es ‘la piedra angular de su sistema socialista’ (p. 45). Como yo no he construido jamás un ‘sistema socialista’, trátase evidentemente de una fantasía de los Wagner, Schäffle *e tutti quanti*“ (Marx, [1867], 1999: 713).

4. Ahí queda la polémica entre Manuel Sacristán con Gustavo Bueno, plasmada en el libro del primero, *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968), contestado por Bueno con su obra *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* ([1968] 1970).

5. “En los *Anales francoalemanes*, en donde Marx ofreció la primera exposición de conjunto de una inversión de Hegel (la crítica de la filosofía del derecho), la densidad de los quiasmos es realmente sorprendente: *en la lucha contra esta situación (la alemana) la crítica no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión; Lutero convirtió a los curas en laicos, porque convirtió a los laicos en curas; el arma de la crítica no puede reemplazar a la crítica de las armas; en Francia, la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal, y en Alemania, la emancipación universal es la conditio sine qua non de toda emancipación parcial; si el statu quo del Estado alemán expresa la perfección del Antiguo Régimen, la consumación de la pica clavada en la carne del Estado moderno, el statu quo de la conciencia del Estado alemán expresa la imperfección del Estado moderno, la falta de solidez de su carne misma*. En lengua alemana, los quiasmos se organizan, si cabe, de un modo más rotundo: *Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie*“ (Bueno, 1973b: 25).

6. “Cuando los sujetos vivientes se enfrentan al Partenón, la mole de este edificio impresiona a sus sentidos estéticos, ya sea en grado protopático (si el sujeto es un caballo) ya sea en grado epicrítico (si quien se enfrenta es un sujeto educado en la cultura clásica). La belleza del Partenón no es en ningún caso atributo absoluto de la masa de piedras que se levantan en la Acrópolis de Atenas; pero tampoco es el sentimiento subjetivo que segrega, como una secreción interna, el sujeto viviente que se enfrenta a él: es constitutivo suyo. En efecto, la relación entre el Partenón, como mole pétrea, y los

sujetos que lo contemplan, rodeándolo, desde diferentes perspectivas, es una relación objetiva o un sistema de relaciones objetiva: es la *estructura estética del Partenón* (sus columnas, los planos de su cubierta, sus frontones, sus escalinatas, las proporciones simétricas entre sus partes, etc.) aquello que ajusta objetivamente con determinadas reacciones del sujeto óptico, que pertenece siempre a un grupo, que lo contempla. El valor estético del Partenón reside en esta relación, que implica a la mole real, según su morfología, pero no de modo absoluto, sino en cuanto es término de una relación a los sujetos capaces de reaccionar ajustándose ante ella operatoriamente y, por tanto, del modo constitutivo propio del objeto estético en cuanto tal" (Bueno, 2010b: 2).

7. Al respecto, Gustavo Bueno se pregunta: "¿Cómo es posible que en una composición de velocidades, cambiando el sentido de los móviles, la velocidad de la luz permanezca constante?", pues debería producirse un incremento de T. Habría que explicar este hecho en el contexto mismo de la física clásica: "el resultado de Michelson-Morley será explicado introduciendo la hipótesis de *la contracción de Lorentz* para mantenernos dentro de las categorías del Espacio y el Tiempo clásicos" (Bueno, 1973b: 30).

8. La ontología del espacio tiempo relativista que ha permitido pergeñar la contracción de Lorentz puede relacionarse con el idealismo trascendental de Kant, porque no se trataría de recubrir el "fallido" experimento de Michelson-Morley, explicado mediante la contracción de Lorentz, con las categorías del espacio-tiempo anterior, cosa imposible como teorizó Ernst Mach. Para Bueno, el recubrimiento habría de hacerse regresando "más acá de dichas categorías". Y lo mismo ocurrirá con el plusvalor, siendo necesaria una nueva ontología

9. "[...] la pureza de los sujetos trascendentales kantianos, los sujetos de la *Crítica de la Razón práctica*" (Bueno, 1973b: 31).

10. "[...] a la manera como los cuerpos, en el espacio relativista, figurarán como perturbaciones, determinaciones o concentraciones de la energía de un continuo material" (Bueno, 1973b: 32).

11. "[...] como imaginaria en el espacio de la física clásica es la contracción de Lorentz" (Bueno, 1973b: 32).

12. Según Gustavo Bueno, la ontología propia de la Economía Política clásica es la ontología monadológica dentro de la cual se desarrolla la economía clásica de, por ejemplo, Adam Smith.

13. "Lo que importa es, antes bien, que el tiempo de trabajo necesario para el sustento de las necesidades absolutas deje tiempo libre (diferente en los diversos estadios de desarrollo de las fuerzas productivas) y por tanto se pueda crear *surplus-produce* cuando se hace plustrabajo. La finalidad es abolir la relación misma, de suerte que el *surplus-produce* mismo aparezca como producto necesario. Por último, la producción material de cada hombre deja plustiempo para otra actividad. En lo cual no hay ya nada de místico. Originariamente los dones espontáneos de la naturaleza son abundantes, o por lo menos solo es menester apropiárselos. Desde un principio, asociación que surge naturalmente (familia) y su correspondiente división del trabajo y cooperación. Ya que, también en el origen, las necesidades son escasas. No se desarrollan sino con las fuerzas productivas" (Marx, [1857-58a] 2008: 120-121, nota*).

14. El trabajador sería, en este caso, un "pobre virtual" (Marx, [1857-58a] 2008: 110-115).

15. Siendo *c* el capital constante, *v* el capital variable y *p* el plusvalor.

16. "1) Esta identidad de la oferta, de tal modo que constituye una demanda medida por su propia cantidad, solo es verdadera en la medida en que es valor de cambio = una cantidad determinada de trabajo objetivado: en tanto que es la medida de su propia demanda –en lo que concierne al valor–. Pero en cuanto valor no se realizará mientras no se intercambie por dinero, y como objeto de intercambio por dinero depende 2) de su valor de uso; pero como valor de uso, a su vez, de la masa de necesidades que de ella existen, de la cantidad necesaria de las mismas. Como valor de uso, sin embargo, ni con mucho se le mide por el tiempo de trabajo objetivado en ella, sino que se le aplica una piedra de toque ajena a su naturaleza como valor de cambio. O se dice, por añadidura: la oferta

misma es demanda de un producto determinado por cierto valor (el que se expresa en la cantidad del producto reclamada). Por ende, el producto ofrecido es invendible, ello es la prueba de que se produjo demasiado de la mercancía ofrecida y demasiado poco de la que demanda el oferente. De modo que no existiría superproducción en general, sino superproducción respecto a uno o algunos artículos, pero subproducción de otros. Con eso se olvida nuevamente, entonces, que lo que exige el capital productivo no es determinado valor de uso, sino valor para sí, esto es, dinero: no dinero en la determinación de medio de circulación, sino como forma universal de la riqueza, o por un lado forma de la realización del capital, por el otro retorno a su estado originario de reposo. Pero afirmar que se produce demasiado poco dinero, equivale en realidad a lo que aquí se afirma: que la producción no concuerda con la valorización, o sea que hay superproducción o, lo que es lo mismo, producción no transformable en dinero, no transformable en valor, producción que no se confirma en la circulación" (Marx, [1857-58a] 2008: 364).

17. "La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos solo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad. Se puede comprender el tributo, el diezmo, etc., cuando se conoce la renta del suelo. Pero no hay por qué identificarlos. Además, como la sociedad burguesa no es en sí más que una forma antagónica de desarrollo, ciertas relaciones pertenecientes a formas de sociedad anteriores aparecen en ella solo de manera atrofiada o hasta disfrazada. Por ejemplo la propiedad comunal" (Marx, [1857-58a]: 26).

18. "La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica, y es por ello que ésta lo acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa" (Marx, [1857-58a] 90).

19. "Las fases históricas que constituyen el contenido de la filosofía de la Historia de Hegel están construidas sencillamente, según el intento de discernir la 'responsabilidad' que es preciso atribuir, en la configuración del presente, a cada una de las grandes unidades pretéritas, recortadas precisamente desde ese futuro (Roma, cristianismo, islamismo [*,China, etc.*])" (Bueno, 1973b: 38).

20. "Habrá una ruptura, un corte, si se desea decirlo así, entre la 'química' de los cuatro elementos y la tabla de Mendeleiev, porque no hay ni un solo elemento común de intersección entre ambas; pero no hay corte entre la tabla de Mendeleiev (1864) y las series de Newlands (1860)" (Bueno, 1973b: 36).

21. "No hay corte epistemológico entre la taxonomía de Linneo y la de Darwin, aunque hay una reordenación a fondo, una inversión (pero una reordenación sobre los mismos términos)" (Bueno, 1973b: 36).

22. En su teoría del *espacio antropológico*, que analizaremos más adelante.

23. "[...] en lo cual Hegel caminaba certeramente, aún desde el punto de vista marxista, teniendo en cuenta la sociedad histórica a la que Hegel pertenecía, y dentro de la cual la clase funcionaria era, efectivamente, la clase universal, si nos atenemos al *finis operis* y no al *finis operantis* de los funcionarios" (Bueno, 1973b: 43). No en vano, "agentes externos, es decir, funcionarios no electos, adoptan decisiones macroeconómicas y macrosociales que determinan en gran medida las estructuras básicas de la economía y el grado de prosperidad de las naciones" (López Laso, 2012: 3). Ver también Petras (1999).

24. Párrafos ingentes y páginas enteras de *El Capital* y los *Grundrisse* dan cuenta de ello. Señalaremos algunos de manera particular, representativos de esta cercanía entre la concepción del Estado en Marx y la señalada en Hegel, así como también en Bueno: "Como la deuda pública tiene que ser respaldada por los ingresos del Estado, que han de cubrir los intereses y demás pagos anuales, el sistema de los empréstitos públicos tenía que tener forzosamente su complemento en el moderno sistema tributario. Los empréstitos permiten a los gobiernos hacer frente a gastos extraordinarios sin que el contribuyente se dé cuenta de momento, pero provocan, a la larga, un recargo en los tributos. A su vez, el recargo de impuestos que trae consigo la acumulación de las deudas contraídas sucesivamente obliga al Gobierno a emitir nuevos empréstitos, en cuanto se presentan nuevos gastos extraordinarios. El sistema fiscal moderno, que gira todo él en torno a los impuestos sobre los artículos de primera necesidad (y por tanto a su encarecimiento) lleva en sí mismo, como se ve, el resorte propulsor de su progresión automática" (Marx, [1867] 1999: 642-643); "[...] la apropiación de la renta es la forma económica en que se realiza la propiedad territorial y en que, a su vez, la renta del suelo presupone la propiedad territorial, la propiedad de determinados individuos sobre determinadas porciones del planeta, lo mismo si el propietario es la persona que representa a la comunidad, como ocurría en Asia, en Egipto, etc., que si esta propiedad territorial es simplemente un atributo de la propiedad de determinadas personas sobre las personas de los productores directos, como ocurre en el régimen de la esclavitud o de la servidumbre, que si se trata de la simple propiedad privada de los no productores sobre la naturaleza, un mero título de propiedad sobre el suelo o, finalmente, de una relación con la tierra que, como en el caso de los colonos y de los pequeños campesinos propietarios de la tierra que trabajan, es decir, tratándose de un trabajo aislado y no desarrollado socialmente, parece ir implícita en la apropiación y en la producción de los frutos de determinadas porciones de tierra por los productores directos. [...] Este carácter común de las distintas formas de la renta -el de ser realización económica de la propiedad territorial y la ficción jurídica por virtud de la cual diversos individuos poseen de un modo exclusivo determinadas porciones del planeta- hace que pasen inadvertidas sus diferencias" (Marx, [1894] 1999: 591); "En tanto la antigua propiedad territorial reaparece en la propiedad parcelaria, se le debe incluir en la Economía Política y nos ocupamos de ella en el fragmento sobre la propiedad de la tierra" (Marx, [1857-58a] 2008: 458).
25. "[...] la comunidad compuesta de familias se organiza en primer término para la guerra -como organización militar y guerrera- y ésta es una de las condiciones de su existencia como propietaria" (Marx, [1857-58a] 2008: 439); "[...] el miembro de la comunidad no se reproduce a través de la cooperación en el trabajo *wealth producing*, sino a través de la cooperación en el trabajo para los intereses colectivos (reales o imaginarios), ligados en el mantenimiento del nexo hacia fuera y hacia dentro" (Marx, [1857-58a] 2008: 437). Ambas citas en Bueno (1973b: 44).
26. Bueno deja abierta esta pregunta: "¿Pueden considerarse las diferentes inversiones que Marx hace de Hegel como quiasmos independientes (objetivamente hablando) o bien las diferentes inversiones deben estimarse como objetivamente concatenadas, incluso como 'refracciones' de una inversión fundamental?" (Bueno, 1973b: 45). Nosotros nos inclinamos por lo segundo.

Capítulo 3

La ontología pluralista del materialismo político

Tras varias décadas ya desde que estas reflexiones de Bueno en torno a la "vuelta del revés" de Hegel por parte de Marx fueran ensayadas desde el materialismo filosófico, ya entonces pudieron verse los primeros indicios del hundimiento irreversible del Imperio Soviético, como pueda ser la importación de trigo de Estados Unidos, la contratación de Fiat desde Moscú, la aplicación de la Perestroika y la Glasnost de Gorbachov doce años después, hacia 1985, etc. Pero en la década de 1970, los que tomaban el marxismo como la forma más avanzada de crítica del presente veían los *Grundrisse* desde la perspectiva de la lucha de clases en el marco de la Guerra Fría, visto este como un conflicto de dos sistemas antagónicos con pretensiones universales: el capitalismo (Estados Unidos, la Comunidad Económica Europea –hoy Unión Europea–, la OTAN, la ASEAN –Vietnam y Laos entraron en esta institución en 1995 y 1997 respectivamente, etc.) y el comunismo (la Unión Soviética, China, el Pacto de Varsovia, el COMECON, etc.). El hundimiento del "bloque soviético", del comunismo realmente existente según fórmula de Mijail Suslov, obligaba a replantearse la interpretación soviética del marxismo-leninismo, así como otros "marxismos" influidos por las izquierdas socialdemócrata, comunista y asiática. Como hemos dicho en el Capítulo 1, otros intentos de vuelta del revés de Marx, particularmente postmodernos y postmarxistas, partiendo de la misma crítica al marxismo-leninismo, propusieron reinterpretaciones de Marx que lo hacían irreconocible, al igual que lo vuelve irreconocible la interpretación criticada en la Introducción de este libro. Cabe preguntarse, ¿es posible, en un mundo post-soviético, dar la vuelta del revés al marxismo sin volverlo irreconocible y, políticamente hablando, inútil, ya que esta es la característica común a buena parte del marxismo no soviético y, por extensión, no marxista-leninista, desde la década de 1960? Pues hablamos de dar la vuelta del revés a algo que, a pesar de la caída de la URSS, permitió su edificación y que casi la mitad del mundo se organizara bajo sus preceptos, por no hablar de la República Popular China, que sigue organizada en torno a sus fundamentos, adaptados al mundo actual, y

haciendo del país el centro del mundo en el futuro inmediato. Pero vayamos por partes a la hora de responder a esta pregunta.

A juicio de Gustavo Bueno, si la ontología marxista expuesta en *El Capital* y los *Grundrisse* sirvió como fundamento para explicar la fundación y desarrollo de las sociedades políticas comunistas y socialistas (también para criticarlas), la caída de la URSS obligaba a un análisis de las proposiciones doctrinales del marxismo hasta sus pilares fundamentales:

> El mundo comunista no podía ser considerado sin más como la representación del Género Humano, entendido como una realidad definida y actuante por sí misma; antes aún, había que poner en duda la realidad de este Género Humano –sin perjuicio de sus funciones taxonómicas– y redefinir la Historia universal no como la Historia de este Género, sino como la Historia de partes o grupos suyos con pretensiones imperialistas. Más aún: tal caída ofrecía el argumento objetivo definitivo para semejante análisis porque mientras la Unión Soviética siguiera existiendo, siempre se podía alegar a los *intérpretes ortodoxos* del marxismo, frente a las críticas de todo tipo (sobre todo las de aquellos que consideraban a Marx como *perro muerto*) que, a fin de cuentas, la URSS seguía existiendo, y que ella misma había experimentado su catarsis a partir del XX Congreso del PCUS (Bueno, 2008a: 2).

Tanto los indicios de su caída como su caída efectiva sugirieron a Bueno proponer una "vuelta del revés de Marx", en el mismo sentido en que Marx lo hizo con Hegel tal y como la hemos definido en el capítulo anterior, y este es el elemento diferenciador con respecto a las alternativas postmarxistas o neomarxistas paralelas en el tiempo a la construcción del materialismo filosófico. Se trataría de una "vuelta del revés" del materialismo histórico *desde* el materialismo filosófico no para negar a Marx, ni para "volver a Hegel", sino para mostrar que Marx no es, en absoluto, *perro muerto*, y para enlazar lo realizado por Marx respecto a Hegel en los nuevos tiempos. Es decir, es una vuelta del revés coherente con la tradición filosófica iniciada por Marx respecto a Hegel, y seguida por el marxismo-leninismo. Es verdad que las obras de Bueno citadas en nuestra Introducción arremetían contra la interpretación monista del materialismo propio de la Unión Soviética, el diamat, cuyas ideas antiecológicas se vinculaban a la idea de energía inagotable suministrada por la naturaleza, crítica de Bueno que se añadía a sus artículos ya citados sobre los *Grundrisse*.

Esta propuesta de Bueno de "vuelta del revés de Marx" fue recibida con escepticismo, o como un "retorno a Hegel" desde Marx. Gustavo Bueno siempre negó que esa "vuelta del revés de Marx" fuese un giro de 180º para volver a Hegel, como también negó que la "vuelta del revés" de Hegel por parte de Marx fuese también un giro de 180º completo. Aún conociéndose

esta negación, muchos afirman todavía esto que negó Bueno, por ejemplo en lo concerniente al Estado y a la implantación política de la filosofía a través de profesores de filosofía funcionarios del Estado, que hemos señalado antes como entroncada con Hegel. La propuesta de "vuelta del revés de Marx" de Bueno no afecta al sistema filosófico marxista en general, no metaméricamente, sino a partes concretas suyas respecto a otras, diaméricamente, sin pretender agotar la integridad de transformaciones que recibe el materialismo histórico, mas solo a aquellas que pueden ajustarse al esquema de "vuelta del revés de Marx" propuesto *desde* el materialismo filosófico que permiten la construcción del materialismo político. Es decir, nuestro esquema de "vuelta del revés de Marx" no sería sino una recuperación y reinterpretación del marxismo para un Universo post-soviético, tocando además las capas y ramas del poder de la sociedad política, pero no solo a estas. Esto es así porque el materialismo político, en tanto que *buenista*, es también marxista-leninista.

a) Materialismo dialéctico y materialismo histórico

La relación entre el propio Karl Marx y el materialismo dialéctico, debido a que Marx nunca escribió nada referido a dicha expresión, puede estudiarse solo mediante interpretación posterior (Bueno, 1983: 10-11). Esto no significa que la relación entre el propio Marx y el materialismo dialéctico sea injustificada o anacrónica. Aún cuando la conciencia filosófica propia de Marx fuese la que él denominó "concepción materialista de la Historia", luego materialismo histórico, el nexo entre éste y el materialismo dialéctico es profundo y justificado, aún cuando no se identifique el materialismo dialéctico con la doctrina del diamat, doctrina filosófica oficial de la extinta Unión Soviética y de los miembros de la Academia de Ciencias de la URSS (hoy, de Rusia).

La superposición antes argumentada entre el materialismo histórico y la idea de espíritu objetivo de Hegel, reconocida por Bueno como materialista y dialéctica, implicaría en ejercicio las ideas centrales en torno a las cuales se organizaría la concepción política de la filosofía propia del materialismo dialéctico, tanto en Engels como en Marx. Así, el materialismo histórico de Marx no remitiría solo a realidades envolventes como la naturaleza o la materia, sino también a la conformación, según una dialéctica particular, de esas mismas realidades envolventes. Una dialéctica particular que es difícil

de precisar, pues es difícil precisar la significación del materialismo dialéctico desde el materialismo histórico. En todo caso, no solo sería una significación en sentido de *regressus* especulativo hacia horizontes ontológicos metafísicos que dejasen intactos los sólidos fundamentos asentados sobre investigaciones empíricas (económicas, sociológicas, tecnológicas, históricas) del materialismo histórico, anterior en su conformación al materialismo dialéctico. El desarrollo propio interno del materialismo histórico posibilitaría, en cambio, este *regressus*.

Del mismo modo en que el materialismo histórico se opuso al idea-lismo histórico, el materialismo dialéctico se opondría al idealismo dialéctico, por un lado, y al materialismo mecánico por otro (materialismo mecánico también llamado fijista, definido como toda concepción del Universo como conjunto de esencias materiales eternas, cuyas fuentes de primer grado serían tanto la mecánica clásica de Newton como el sistema taxonómico de las especies de Linneo). El materialismo dialéctico apuntaría a la idea de movimiento como categoría central, igualmente central en el materialismo histórico, pero ligado a una práctica revolucionaria determinada, que ve las cosas no como algo lejano e independiente a las acciones de los sujetos, sino como algo cercano a los propios sujetos y que se opone a sus actividades. Así, el materialismo dialéctico recogerá el "lado activo del idealismo", su lado dialéctico, para darle la "vuelta del revés".

La oposición del materialismo dialéctico al idealismo dialéctico no supone simplemente la sustitución del espíritu por la materia en la dialéctica. Más bien se trata, entre otras cosas, de una "vuelta del revés" del idealismo hegeliano en sentido sistemático en puntos muy diversos, particularmente en el punto en que intersectan, en esta inversión, naturaleza y espíritu. En el materialismo dialéctico, materialismo no significa mero realismo, sino inversión de las relaciones entre naturaleza y espíritu que ya Hegel estableció. Para él, la naturaleza era pura negatividad, siendo la filosofía natural un "prólogo" de la filosofía del espíritu. Por contra, para Marx la naturaleza es una realidad actuante, positiva, por cuyo intermedio es posible el desarrollo del espíritu objetivo, esto es, de la Historia. Así, el materialismo dialéctico aparecería como un componente interno del propio materialismo histórico, estando el materialismo histórico ligado a la práctica política revolucionaria no meramente subjetivo-voluntarista, ni tampoco meramente "cultural"[1], sino un proceso revolucionario que exigiría el desarrollo de las

fuerzas productivas asociado a la Primera y a la Segunda Revolución Industrial, y también a la Tercera en la mitad del siglo XX y que continúa hasta hoy, la "científico-técnica", todas ellas imposibles al margen del desarrollo de las ciencias naturales y de las tecnologías. El *regressus*, por tanto, del materialismo histórico al materialismo dialéctico no es una huida de campos históricos, terrenales, a otros "celestiales", sino un "modo de explicitar los componentes del tratamiento revolucionario que reciben las cosas más inmediatas de la Tierra" (Bueno, 1983: 10).

En la versión soviética del materialismo dialéctico, el diamat, se ven estas conexiones entre este sistema y el propio Marx. La interpretación soviética del marxismo era *internalista*, en el sentido de señalar las conexiones internas entre materialismo histórico y materialismo dialéctico (Stalin, [1938] 1984: 849-890). Una interpretación oficial que alcanzaba niveles a veces simplistas y groseros (Bueno, 1983: 11). Al concebir, desde la URSS, al materialismo dialéctico, en tanto comporta la dialéctica de la naturaleza y la lógica dialéctica, como la parte previa y general del materialismo histórico, siendo este una aplicación suya particular, se estaría cometiendo un error fundamental. Un error que, teniendo en cuenta la imposibilidad de la lógica dialéctica en el sentido del diamat, y la dialéctica de la naturaleza en el sentido *monista* de Engels, reduciendo las cosas a un principio unitario (la materia), como inversión vulgar del monismo hegeliano que reduce las cosas al principio unitario del espíritu, llevaría a unos errores doctrinales de base que, en buena medida, explicarían el fracaso del comunismo soviético. Por ello, el materialismo histórico sería, para Bueno, el marxismo en su sentido más estricto. Y el fracaso soviético evidenciaría, en el sentido de conformación de una "vuelta del revés de Marx" y de una reinterpretación del marxismo desde una ontología pluralista, la necesidad de separar al materialismo histórico del materialismo dialéctico, como doctrina escolástica y, en realidad, *gnóstica*, que encubre las partes que todavía el marxismo heredaría del idealismo. La mezcla entre una concepción materialista de la vida política y otra concepción gnóstica de la filosofía, aún materialista, en el caso del diamat, se debió al dogmatismo emanado del poder del Estado soviético, el cual costó caro a la propia URSS. Así pues, aunque una concepción materialista de la vida política tenga que enfrentarse dialécticamente con todo tipo de gnosticismos filosóficos, también materialistas, de los cuales puede tomar elementos, la mezcla de ambos

podría llevar a situaciones de bancarrota política similares a las de la Unión Soviética. Una concepción materialista de la vida política debe tener su propia sistematicidad, ayudada por su capacidad de absorción de elementos materialistas prácticos (y *no materialistas*) de otras corrientes, aplicables al aquí y ahora del Universo de cara a su transformación política revolucionaria y no a la mera "crítica del presente", porque entonces el gnosticismo filosófico materialista, respecto a la concepción materialista de la vida política, sería un elemento postizo, como lo fue el materialismo dialéctico soviético respecto del materialismo histórico (Bueno, 1983: 11). Para evitar este *posticismo*, el materialismo filosófico deberá ser una aplicación particular de la concepción materialista de la vida política, en este caso de cara a la conformación de su parte más puramente académico-formal, la cual no puede evolucionar, ni mejorar, ni ampliarse fuera de una concepción materialista de la vida política tal y como la que estamos presentando en este ensayo. Por ello, esta concepción materialista de la vida política ha de ser, esencialmente, dialéctica.

El materialismo dialéctico era gnóstico, como hemos dicho, aun siendo ideología dominante de un gran Imperio. Y esto explica, desde Bueno, sus fricciones con el materialismo histórico. El materialismo histórico, aún siendo dialéctico, no sería materialismo en sentido naturalista desde la perspectiva del diamat. El diamat afirma que la única realidad existente es la realidad natural. Esto no llevaría a calificar al diamat soviético enteramente de *naturalista*, pero sí evidenciaría que todavía el diamat soviético seguía la disyunción ficticia, más allá de la abstracción diferenciadora sobre la base de campos categoriales conformados por la acción racional histórica humana, entre naturaleza –diamat– y cultura –materialismo histórico–, además del "mundo de las ideas" –lógica dialéctica–. Aunque la fricción también se daría porque el materialismo histórico, aún siendo materialismo, no sería dialéctico desde el diamat, al menos en el sentido de la lógica dialéctica de Hegel asumida por el materialismo dialéctico. Una modalidad de la lógica que, al igual que la lógica formal, la lógica clásica y la lógica divergente (en cada una de sus sub-modalidades), sería solo una más dentro del amplio espectro de la lógica material, pues desde nuestra perspectiva toda lógica es material, dialéctica (también la lógica analítica que, en teoría, no admite contradicciones pero de facto sí lo hace) y compatible con nuestra concepción política de la filosofía en sentido materialista.

b) El materialismo político es la fusión nuclear del materialismo histórico y del materialismo filosófico, sin diamat

Hubo intentos, desde el marxismo no soviético, de desligar al materialismo histórico del materialismo dialéctico, bien desde el existencialismo marxista de Jean Paul Sartre, bien desde el humanismo marxista de Erich Fromm[2]. Estos intentos de desligamiento son muy comunes en las diversas propuestas de vuelta del revés de Marx que ha habido. En los casos de Sartre y Fromm, a juicio de Bueno se trataría de propuestas imposibles de salir del puro idealismo subjetivista, si se hace caso a la fórmula sartriana según la cual "el existencialismo es un humanismo" (Sartre, [1946] 1984) (*humanismo marxista* en el que podría ser incluida, a pesar de sus componentes teológicos, la teo-logía de la liberación). Pues el materialismo histórico de Marx hará referencia inmediata e inequívoca no solo a una materia social o subjetiva, ni meramente a una materia que sustituyera a la idea, sino también a la misma naturaleza, o mejor dicho, a la materia tratada en los campos de las ciencias naturales. Pero los cultivadores de las ciencias sociales no serán tan cercanos al materialismo dialéctico, por su gnosticismo filosófico, como sí al materialismo histórico, siempre que estos cultivadores y especialistas postulen y afirmen la necesidad metódica de enfocar el estudio de las sociedades humanas y políticas como conjuntos de sistemas, como conjuntos complejos de instituciones, desen-vueltos en sus correspondientes entornos ecológicos, o mundos-entorno de cada nódulo que entreteje el Universo (García Sierra, 2000: 122-124), y de los cuales dependen energéticamente, al tiempo que los configuran[3]. Así, el materialismo histórico, como marxismo genuino, podría ser reexpuesto en términos de un materialismo naturalista desligado del materialismo dialéctico, mera reliquia metafísica del idealismo alemán y forma externa del marxismo que puede ser desechada y desprendida del materialismo histórico de Marx sin alterar su sustancia.

Esta propuesta ¿podría realizarse desligando la dialéctica que hemos criticado estando disuelta ella misma en obras como los *Grundrisse* o *El Capital*, obras que podrían considerarse inequívocamente marxistas, esto es, obras de puro materialismo histórico? La respuesta es negativa:

> Por ejemplo, la eliminación de la dialéctica de las construcciones del materialismo histórico alteraría su *pathos* revolucionario, porque el naturalismo se convertiría en gradualismo, y, mejor aún, en la tesis de la invariancia de la naturaleza humana, incluso en el principio de la igualdad en cuanto él pueda oponerse al principio de la fraternidad que inspira la *Crítica al programa de*

> *Gotha*. Si las contradicciones se reducen al ámbito de la subjetividad (contradicciones entre enunciados que pueden ser resueltas mediante aclaración de las palabras), ¿no quedaría desplazada la teoría de los conflictos sociales al terreno de la teoría de los conflictos individuales-psicológicos? El significado de las relaciones entre los hombres en el proceso histórico pasaría a subordinarse al significado de las relaciones de los hombres con la naturaleza. Una naturaleza finita, cuyos recursos habrá que administrar parsimoniosamente frente a la naturaleza dialéctica, infinita e inagotable. Eliminada la dialéctica, ¿no se desvanece la idea marxista del significado irreductible de la humanidad, una humanidad infinita que quedaría reducida a la condición de una especie zoológica más, cuyos individuos se mueven por el principio del placer o, al menos, de la mayor satisfacción? Pero esto se parece más al pensamiento de Bentham, de Jevons o de Simon que al de Marx [*y al de la teoría de la utilidad marginal, añadimos nosotros*] (Bueno, 1983: 11).

Por contra, Gustavo Bueno sugiere, y nosotros con él, que si se introduce la dialéctica como objetiva, como propia del sistema económico capitalista y otros anteriores (también de los sistemas económicos socialistas y *mixtos*, así como del comunismo), de la dialéctica de clases y de Estados y otros tipos de dialécticas políticas, entonces será probable y preciso el inicio de un nuevo *regressus* a la dialéctica de la naturaleza y a alguna forma de materialismo dialéctico que no fuese la del diamat soviético. Esa forma de materialismo tendrá que ser la del materialismo filosófico, dentro del materialismo político, con pretensiones de implantación política en sentido estricto, en los vectores ascendentes y descendentes del poder político de las polis modernas, los Estados, y sobre todo desde aquellos que tienen capacidad de implantación de esta concepción política de la filosofía a escala universal. Hablamos por tanto de un materialismo político que asumiría el materialismo histórico de Marx (purgado del materialismo dialéctico) y el materialismo filosófico de Gustavo Bueno (reforzado en su conexión con el materialismo histórico y purgado, eso sí, de sus elementos nihilistas, gnosticos y teoreticistas, descritos más arriba) en su ontología, gnoseología y antropología filosófica así como su ética y moral reconstruidas, con su dialéctica de la naturaleza correspondiente, y que ahora trataremos de sintetizar para comprender el calado de nuestra propuesta de "vuelta del revés de Marx". En el futuro, el materialismo político deberá ser capaz, también, de asumir ideas, corrientes y teorías de otras doctrinas filosóficas, siempre que apunten a la transformación materialista, revolucionaria, del Universo desde el aquí y ahora.

c) Del monismo al pluralismo ontológico. La idea de symploké

La "vuelta del revés de Marx" conlleva, además de una reclasificación y redefinición crítica de la ontología materialista, el establecimiento de un marco ontológico nuevo en el que se incluya la redefinición crítica de dicha ontología y que permita, a su vez, una reclasificación de las categorías de la Economía Política, de la politología y de la sociología marxistas, de manera particular, y de cada una de las disciplinas del conocimiento en general. Se trataría de una nueva ontología que ayude a reconstruir las referencias individuales, políticas, de cada sujeto, dadas ya por la propia práctica política, social, científica, y en cuyo suelo se conforma la concepción materialista de la vida política. Una ontología filosófica que, no obstante, reconoce en el diamat soviético, como parte del marxismo-leninismo, el primer intento serio de concepción materialista de la vida política verdaderamente implantada en sentido político fuerte, a escala imperial, y con pretensiones universales y universalistas. El diamat consiguió todo ello, pero también su evolución provocó su derrumbe, debido en buena medida a sus propias limitaciones, sobre todo a su tendencia al monismo metafísico, que consideraba la realidad como un proceso progresivo ascendente que culminaría en la aparición del hombre nuevo y de la *verdadera Historia de la humanidad*, una vez que la Humanidad, fuese conformada como totalidad atributiva unificada, por lo que la Humanidad sería, por fin, una entidad política única que comenzaría a tener Historia. Sin embargo, esta idea no corresponde en realidad a la idea plasmada por Marx en su introducción a su *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (Marx, [1859] 2004: XXXI-XXXII)[4], pues la sociedad histórica humana en Marx no es una sociedad política universal en sentido atributivo. Esta crítica al diamat no niega sus valiosos aportes a la filosofía materialista. Además, su tendencia al monismo metafísico fue compensada, entre otros, por el propio Lenin, con su idea de la "inagotabilidad de la materia en profundidad" (Bueno, 1972b: 11, nota 1), que ya supone un pluralismo ontológico materialista. Frente al diamat, Bueno ofrece una ontología materialista construida geométricamente, por medio del análisis regresivo de las conciencias científicas, políticas y mundanas del aquí y ahora, dadas como hechos históricos y en continua reformulación, y en las que se realiza la idea de materia como idea objetiva de diversas maneras, hacia los componentes trascendentales de todas estas conciencias de primer grado. Componentes también presentes en toda la tradición ontológica de la filosofía de cuño

grecorromano y escolástico, que será el contenido principal de su filosofía materialista[5].

La ontología del materialismo filosófico es una ontología construida geométricamente también en el sentido de las ideas obtenidas por el análisis regresivo, que permite ver las ideas conformando un sistema más o menos riguroso manteniendo conexiones por encima de la voluntad de quienes las utilizan, y no están todas conectadas con todas, resultando esta hipótesis en el postulado de posibilidad básico de toda filosofía académica. La filosofía, por tanto, que deriva de estos procesos supone la información que conforma el aquí y ahora como dado, nunca colmado ni acabado, infecto. Ese aquí y ahora debe ser analizado para ser transformado, para realizar la filosofía materialista a nivel político. El análisis se ha de realizar encontrando en este proceso que conforma el aquí y ahora ideas objetivas que ya estaban presentes en los tiempos de la filosofía clásica griega, es decir, en el núcleo histórico del entretejimiento entre vida política y conciencia filosófica políticamente implantada. Dichas ideas están presentes, además, en el mismo material constitutivo del Cosmos, como demuestra la ontología pluralista que vamos a ofrecer a continuación y la misma praxis humana en el Universo, entretejido constantemente por ideas filosóficas, tan materiales como los objetos con los que el hombre trabaja el Mundo. Estas ideas, acertadas o no, nos envuelven efectivamente y, además, no podemos liberarnos de ellas hoy por hoy, para bien y para mal:

> [...] es ingenua toda pretensión de edificar una "concepción materialista del Mundo" sobre los resultados de las ciencias naturales. La concepción materialista del Mundo solo puede avanzar en la polémica con las diversas concepciones metafísicas [*o materialistas opuestas a ella*], por la crítica de estas concepciones, que de este modo alcanzan un permanente interés filosófico y no meramente mitológico (Bueno, 1972b: 14, nota 3).

El criterio de potencialidad de la ontología materialista, teniendo en cuenta la inevitable y necesaria dialéctica con otras doctrinas filosóficas, estará en buena medida dependiendo de la capacidad de esta ontología de incorporar conceptos científico-categoriales tanto de las ciencias naturales como de las formales o de las sociales, sin que dicha incorporación suponga edificar construcciones filosóficas sobre las mismas, al tener también que incorporar críticamente ideas de otros sistemas filosóficos, incluidas las partes materialistas de los gnósticos e idealistas, dándoles la "vuelta del revés" y reconociendo su "lado activo", más allá de sus orígenes. La

concepción materialista de la vida política será revolucionaria en tanto sea acción dimanada de la eficacia de sus propios discursos realizados en condiciones adecuadas. Acción que se dirige a las conciencias de los sujetos y a la *transformación* de su entendimiento en la medida en que sea posible.

Existen obras donde se trata de manera muy pormenorizada la ontología del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, como por ejemplo la ya citada *Ensayos materialistas* (1972b), entre otras. Remitimos a esta obra para un conocimiento en más profundidad de esta ontología, que asumimos críticamente. No obstante, desarrollaremos aquí las líneas básicas de la ontología materialista de Bueno como ontología pluralista.

El materialismo pluralista, no monista, ha de resultar del entretejimiento de múltiples ideas que, cada una a su manera, proceden del mismo terreno "conceptualizado" en el que se asientan las realidades "en marcha" del Universo, del aquí y ahora, y de manera independiente del propio materialismo pluralista. Así, este materialismo, esta concepción política de la filosofía, *interviene* en el hacerse del Universo interviniendo en la dirección de los pasos a dar en él. Esta concepción materialista de la vida política, su ontología incluida, sería también, según Bueno y aunque no solo, un mapa cuya verdad tendrá sentido a través de otros mapas, por su potencia para incorporar el mayor número de accidentes y relaciones del Universo, en función de los intereses pragmáticos y de las finalidades de los sujetos que hacen uso de este mapa (Bueno, 2012: 2). La ontología materialista de Gustavo Bueno presenta sistemáticamente un conjunto de ideas codeterminadas y entretejidas, siendo innecesario que todas ellas estén codeterminadas por todas las demás, algo que es extensible al resto de su concepción materialista. Pues, considerado como mapa, es imposible ofrecer una teoría de la ciencia sin una determinada ontología, y no es posible ofrecer una determinada ontología sin una determinada teoría de la ciencia, en su caso, la teoría del cierre categorial (1976; 1992-93; 1995). Es más:

> [...] no es posible disponer de una determinada concepción sobre el origen de la sociedad política y del Estado, sin una determinada idea de Hombre; cómo ésta, a su vez, es imposible al margen de una concepción sobre la Persona, e incluso, al margen de una determinada idea sobre el origen de las religiones; y cómo ésta, a su vez, es inconcebible desconectada de una determinada idea de ciencia; del mismo modo a como tampoco se puede establecer una teoría (filosófica) sobre la libertad, al margen de una teoría de la causalidad, de la conciencia, de la alienación, y por supuesto, de la Persona, etc., (sin que por ello se postule un *regressus ad infinitum*, que bloquearía el movimiento de vuelta o *progressus*, porque, de lo contrario, nada podría conocerse)" (García Sierra, 2000: 24)[6].

Bueno concibe su materialismo como una doctrina sistemática sobre la estructura del Cosmos, en oposición al diamat soviético y al idealismo en un primer momento de construcción sistemática, así como al espiritualismo de cuño teológico. Se opone, por tanto, al monismo filosófico, sea materialista, idealista o espiritualista, y se reivindica como sistema pluralista de signo racionalista radical que, no obstante, postula la *unicidad* del Universo como desarrollo de una materia, llamada por él *ontológico-general*, no reducible al mundo empírico. Nosotros llamaremos, a partir de ahora, *Ser Material Trascendental* a esta materia ontológico-general, para entroncar su trascendentalidad material con la clásica idea filosófica del Ser en nuestra tradición, siguiendo la definición de Parménides del Ser como todo lo opuesto a la *nada*, que no existe. En nuestra propuesta ontológica, el Ser Material Trascendental será aquella materia o materialidad que existe, que se opone a la nada, y que es trascendental al Universo y a nosotros, a todo el Cosmos, siendo dicho Ser, sin embargo, esa parte del Cosmos que no conocemos todavía, y/o que no conoceremos jamás. Y conocer, en una perspectiva materialista, es sinónimo de operar con ello. De acuerdo con la doctrina platónica de la *symploké*, la negación del monismo continuista equivale a negar que "todo esté influido por todo", idea básica del diamat soviético y de diversas corrientes de la teoría del caos. Asimismo, niega el atomismo pluralista, que defiende que "nada está influido por nada".

Demócrito de Abdera habló de la *symploké* o entretejimiento (urdimbre) entre los componentes indivisibles del Cosmos, que para él eran los átomos que entendió como sus partes materiales. Platón, por su parte, en su obra *El sofista*, y según Bueno (1972b), definiría una idea de *symploké* que le situaría como el iniciador del método crítico filosófico, estableciendo la *symploké* como el entretejimiento, enfrentamiento y/u oposición de las ideas, las cuales son los elementos de análisis propios de la filosofía. La idea de *symploké* se opondría tanto al monismo ("todo está conectado con todo") como al pluralismo radical ("nada está conectado con nada"), afirmando que "no todo está conectado con todo", pues "unas cosas están conectadas con unas cosas, y otras cosas no están conectadas con otras cosas". Esta idea es la misma que la de Lenin, ya mencionada, de inagotabilidad de la materia en profundidad, pues tanto en el monismo como en el pluralismo radical la materia y lo material, como tales, no es que se agotarían, es que serían imposibles, por lo que el monismo y el pluralismo radical son incompatibles

con el materialismo. Bueno insiste en varias obras sobre esta idea (1971, 1972b y 1992-93). En *El sofista*, además del *Parménides* o *El político*, Platón establece una clara relación entre la idea de *symploké* y las ideas filosóficas (también conceptos físicos) de reposo y movimiento (conceptos conjugados, por cierto). Pues el entretejimiento de las cosas del Cosmos tiene mucho que ver con el estado en el espacio-tiempo de las mismas, ya que si "nada estuviese conectado con nada" no habría ni reposo ni movimiento, y si "todo estuviese conectado con todo" el reposo y el movimiento serían lo mismo, con lo cual ninguno de los dos serían nada. Solo la idea de *symploké* permite, a nivel ontológico-filosófico, entender las situaciones de reposo y de movimiento que, conjugadamente, pueden experimentar los fenómenos que se dan en el Cosmos. Y solo es posible comprender el Cosmos si la idea de *symploké* materialista permite entender los estados de los fenómenos y de las cosas que en el Cosmos se conforman en una relación espacio-temporal, con estados de reposo y de movimiento que podrán ir alter(n)ándose en determinadas conexiones que dependerían algunas de otras (las cuales serían estudiadas en determinados campos). Platón, no en vano, estudió la idea de *symploké* asociada al lenguaje de las palabras y sus combinaciones, también las combinaciones entre sílabas y letras. Para nuestra ontología pluralista, el Universo es el Universo de las cosas, y el entretejimiento de las cosas en el Universo, la urdimbre de ellas también en el aspecto lingüístico, hace que no pueda entenderse ese mismo Universo sin los estados conjugados de esas cosas en reposo o movimiento en según qué situaciones. Estados que cada campo categorial determinado estudiará, y siempre teniendo en cuenta que el análisis gnoseológico que en cada campo categorial se pueda desarrollar podrá conformarse según los ejes del llamado espacio gnoseológico, ejes que tienen su inspiración en los ejes sintáctico, semántico y pragmático del espacio lingüístico de Morris / Bühler (Armesilla, 2015: 113-115). Solo el planteamiento de esta cuestión ya supone una urdimbre determinada, una *symploké* filosófica.

d) Cosmos, Universo, Ego Trascendental y Ser Material Trascendental

Los conceptos conjugados reposo / movimiento en la urdimbre de la *symploké* que defendemos aquí no pueden entenderse sin la relación dialéctica de la ontología materialista con nuestra concepción política de la filosofía. Una ontología que comprende tres partes interconectadas dentro

del Cosmos (C) y que, aunque pueden distinguirse abstractamente, se necesitan unas a otras para entender dicho Cosmos, sin hipostasiar ninguna de ellas. Hablamos del Universo o Mundo (U) [o Mi, materia ontológico-especial en jerga buenista], el Ser Material Trascendental que perfila los límites del Universo (S) [o M, la materia ontológico-general en Bueno] y el elemento que, en *progressus* del Universo al Ser y en *regressus* del Ser al Universo, como "eslabón" entre ambos, conforma dicho Universo, lo produce, lo comprende, lo aprehende, lo categoriza y lo transforma, esto es, el Ego Trascendental (E). Explicaremos ahora la relación dialéctica entre estos tres elementos ontológicos y su funcionalidad, pero de manera no excesivamente prolija, para no abrumar con una exposición ontológica que, por su complejidad, desborda la totalidad de este ensayo. Diremos, no obstante, algunas cosas básicas de nuestra ontología para entender por qué es fundamento, también, de nuestra "vuelta del revés de Marx".

Es imposible definir cualquier materialismo de modo exento, al igual que no se podría definir el republicanismo sin definir antes, de manera negativa, la monarquía. Y esto lo decimos teniendo en cuenta que la negación de algo, por parte de una o varias corrientes, no conlleva la unicidad de todo ese algo respecto de lo que niegan. En todo caso, la concepción materialista de la vida política se enfrenta, ya lo hemos dicho, a toda forma de gnosticismo filosófico, pero también contra toda forma de idealismo, tanto subjetivo como esencialista. Y sobre todo, se enfrenta a toda forma de espiritualismo, definiendo a este como el conjunto de teorías filosóficas que afirman que existen sustancias, sean vitales y/o cognitivas, espirituales, no materiales. Por eso, la concepción materialista de la vida política se opone, frontalmente, tanto al espiritualismo mundano que estudian los antropólogos o los sociólogos (el oscurantismo plebeyo, el "misterio" popular, las "ciencias ocultas", el tarot, la superchería en general, etc.), como al espiritualismo académico, filosófico o teológico. El materialismo, en general, será toda corriente que niegue la posibilidad de conciencias incorpóreas. Conciencias que implican, para nosotros, no solo corporeidad, sino también vida, es decir, un sistema nervioso (o un análogo suyo en caso de existir) en un organismo que sea capaz de operar y percibir sobre el Universo.

Al oponerse también al idealismo subjetivista, el materialismo político rechaza el hipostasiar la conciencia psicológica, pues al hacerse, la

corporeidad del sujeto psicológico queda reducida a un mero contenido de conciencia o apariencia, o en su extremo, a ser una conciencia incorpórea. De ahí que, aún pudiendo absorber y rectificar ideas propias de sistemas idealistas, la concepción materialista de la vida política rechazará, por esa hipostatización, el idealismo en general, así como sus corrientes más extremas: el subjetivismo, el individualismo y el solipsismo. Y lo rechaza porque dicha hipostatización lleva a la metafísica, que sería para nosotros la hipostatización sustancialista de cualquier elemento del Cosmos, e incluso del Cosmos mismo.

Nuestro materialismo, además, no solo niega. Afirma, en su caso, a nivel ontológico, que el Cosmos, en su totalidad, ha sido, es y será material. Pero que en dicho Cosmos no solo existe la materia corpórea, es decir, no se reduce a mero corporeísmo, ni tampoco a fisicalismo. El corporeísmo fisicalista es materialista en tanto afirma también que es imposible toda forma de conciencia incorpórea. Pero cae en la metafísica al hipostasiar, en su caso, la materia corpórea o, si acaso, las materialidades estudiadas por las ciencias naturales (caso de la energía, cayendo en el energetismo, pues en energía es en como ven muchos espiritualistas a los supuestos seres inteligentes cuya existencia afirman). Pero el criterio más habitual para distinguir espiritualismo de materialismo ha de ser cambiado, pues materialismo no es solo el afirmar que únicamente existen las materialidades físicas, reduciendo el Cosmos a las mismas. O lo que es lo mismo: no puede reducirse el Cosmos a la materialidad física del Universo, ni tampoco el Universo mismo a dicha materialidad (de hecho, esa es la idea de Cosmos en la cosmo-logía actual). Si fuese así, filósofos que han defendido que la conciencia es solo la función de un viviente orgánico corpóreo, como Spinoza, Schopenhauer o Bueno, habrían de ser catalogados como espiritualistas. Y no es así de sencillo.

Nuestra concepción materialista de la vida política es una concepción antisustancialista que entiende que la filosofía, así como toda disciplina del conocimiento racional e institucionalizada, es producto de la vida política, esto es, de formas de sociedad humana complejas que no dejan de evolucionar en el tiempo de manera dialéctica, a saber, las sociedades políticas, existentes desde las primeras civilizaciones (Sumeria, Egipto, la civilización Minoica, Elba, etc.), hasta los Estados-nación actuales y las organizaciones supraestatales, o *post-estatales* (donde el Estado no

desaparece, sino que se convierte en una parte formal de una organización interestatal determinada, o esta organización reestructura sus Estados miembros en nuevas unidades políticas separadas de aquellos), del aquí y ahora. Sin sociedades políticas sería imposible haber realizado la reclasificación crítica transformativa del Universo y sería, además, imposible pensar en el Cosmos como principal "objeto" de la racionalidad filosófica, y de manera particular la parte del Cosmos *en que y sobre la que* nosotros, los sujetos corpóreos operatorios dotados de sistema nervioso, operamos: el Universo. Al Universo solo podemos definirlo como limitado a nuestra escala operatoria y no más allá, y con él estamos en interacción constante, entre sus elementos materiales y nosotros. Nuestro Universo comprende, en su dimensión física, desde la espuma cuántica, las cuerdas o la Longitud de Planck al llamado, a escala macroscópica, *Universo observable*, siendo los elementos microscópicos antes mencionados parte también del Universo *observable*. En su dimensión psicológica comprende desde las memorizaciones complejas hasta los fallos de percepción más insignificantes, pasando por los deseos, los sentidos, los sentimientos y las sensaciones. Y en su dimensión lógico-abstracta, desde la biografía de un ser querido desaparecido hasta todo el conjunto infinito de números o series geométricas. Todo esto es el Universo, y lo es porque sobre todo esto podemos, de alguna manera, operar (percibirlo). Ampliaremos esto más adelante.

Esta interacción permite la reclasificación crítica transformadora del Universo a través de instituciones complejas racionalizadas cuyo mayor grado de racionalización solo es posible en la vida política, en la vida propia de las sociedades políticas. De la misma manera en que el Universo nos hace, nosotros hacemos el Universo. Y solo podemos hacer el Universo a una escala transformadora revolucionaria desde plataformas estatales, en tanto que estas plataformas estatales son un producto también de nuestra transformación del Universo, al tiempo que nosotros mismos somos un producto de la vida política, ya que, sin vida política, instituciones antropológicas complejas como la Persona, o la personalidad humana, serían imposibles. Nuestro materialismo político, por tanto, es también un materialismo cósmico, opuesto al espiritualismo cósmico, exclusivo o asertivo, así como a toda clase de formalismo ontológico. A su vez, una acepción de ese materialismo cósmico será el materialismo cosmológico que

pueda desarrollarse partiendo de las determinaciones del eje radial del espacio antropológico (idea que veremos más adelante). En todo caso, nosotros comprendemos, aprehendemos, percibimos y transformamos el Universo porque somos *zoon politikon*, animales políticos, y solo desde plataformas políticas, solo desde sociedades políticas estatales o post-estatales (no aestatales, ni antiestatales), con rango de acción universalista, trascendental, y no particularista ni individualista, podemos seguir haciéndolo.

No obstante, en el Cosmos no hay nada absoluto, y los entes no tienen sustantividad porque debajo de ellos haya *algo* que soporte sus accidentes, aunque ese *algo* pueda ser sometido a generaciones o degeneraciones (Pérez Jara, 2008: 1). Nuestro materialismo político es antiespiritualista, porque el sustancialismo metafísico es imposible aunque algunos lo sigan, por contradictorio, ya que eterniza, absolutiza o inmoviliza determinadas morfologías del Universo, separándolas del entramado estructural o causal en que están insertas, dándoles una contradictoria, e imposible, autonomía. No puede tener autonomía la conciencia al margen de un cuerpo. Ni puede tener autonomía hablar de la igualdad sin vertebrarla con los conceptos de simetría, transitividad y reflexividad. Ni puede tener autonomía la idea de paz al margen de la vida política, de la dialéctica de clases y de Estados y de las categorías conformadas en el campo económico (Armesilla, 2015: 20-32).

Las ideas sustancializadas, hipostasiadas metafísicamente, solo son ideas filosóficas por analogía, llevadas al límite en totalidades imposibles. La racionalidad filosófica metafísica es una racionalidad filosófica degenerada, corrupta, una pseudorracionalidad, así como las ideas metafísicas hipostasiadas son pseudoideas. Así ocurre con ideas como Dios, espíritu, fantasma o utilidad marginal (Armesilla, 2015).

Ya hemos dicho que la expresión *concepción materialista de la vida política* es lo mismo que una de dos términos, ya utilizada por Gustavo Bueno: materialismo político[7]. Tanto en su acepción más larga como la más corta, tiene una funcionalidad crítico-negativa, pero también productivo-positiva. Materialismo, por un lado, dice negación de la posibilidad de entes inmateriales y de conciencias incorpóreas. Político dice, sobre todo, que la racionalidad propiamente humana es producto de la vida política, que esta racionalidad obliga a negar todo sustancialismo no dialéctico y que afirma y

acepta que son los saberes de primer grado (técnicos, tecnológicos, científicos, antropológicos, políticos, etc.) los saberes que la filosofía, como saber de segundo grado, presupone para desarrollarse y evolucionar, pero, al mismo tiempo, tanto los saberes de primero como de segundo grado son productos racionales humanos de la vida política, a la cual ordenan, y permiten la conformación, percepción, comprensión, aprehensión y transformación no solo de la vida política, sino del Universo en sentido materialista que podemos comprender y conformar partiendo de ella. O lo que es lo mismo, *solo desde el materialismo político el materialismo filosófico puede avanzar dejando atrás su gnosticismo, común, por lo demás, a toda la filosofía como actividad*. Pues solo cuando el materialismo es una concepción de la vida política, al tiempo que se ve como un producto de ella, entonces deja de ser gnóstico y se vuelve transformativo[8]. Ergo el materialismo político es el *progressus* crítico del materialismo filosófico, pero no solo se reduce a eso. Nuestra racionalidad aquí y ahora es producto de la vida política, aunque haya racionalidades prepolíticas propias de los homínidos anteriores al homo sapiens sin las cuales no podría entenderse la racionalidad política. Y la racionalidad del homo sapiens, aún siendo más evolucionada que la de otros homínidos anteriores o coetáneos a él como el hombre de Neanderthal, y habiendo producido instituciones antropológicas importantes cuyas líneas dialécticas han influido hasta la actualidad a través de la relación técnica-manufactura, sin la cual no puede entenderse la relación tecnología-maquinaria (Armesilla, 2015: 33-56), no es todavía una racionalidad política hasta que la propia racionalidad política permite la categorización del concepto de homo sapiens al saber biológico, pues el saber biológico, al ser también producto de la vida política, requiere sociedades políticas complejas con una estructura institucional muy desarrollada y sujetos enclasados en clases sociales, súbditos o ciudadanos de un poder político centralizado en diversas formas de Estado y un alto grado de desarrollo de las relaciones de producción[9]. En resumen, más que ser el hombre el que ha originado la vida política, es la vida política la que ha originado al Hombre.

Es ahora cuando podemos exponer las líneas fundamentales de la ontología del materialismo político. Una ontología opuesta, como hemos dicho ya, a la hipostatización de algunos de los elementos del Cosmos, o del Cosmos mismo, pero sin renegar de su sustantividad actualista, no cayendo

tampoco en el formalismo político ni de ninguna otra clase (aquel que hipostasía el eje circular del espacio antropológico sobre los demás, ejes que explicamos más adelante). La concepción materialista de la vida política negará que el Cosmos (la Realidad) sea reducible a un único principio o conjunto de principios ontológicos homónimos. Afirmará, por contra, que el Cosmos desborda al Universo en su conjunto y sus dimensiones óntico-materiales (o géneros de materialidad, en jerga de Bueno), pues el Cosmos es una pluralidad infinita real material de contenidos codeterminados en *symploké*.

Para evitar cualquier hipóstasis es necesario el *regressus* al contexto ontológico en que la entidad que pretende ser hipostasiada está implantada. El *regressus* al contexto causal o envolvente desactivará cualquier intento de eternizar (absolutizar) dicha entidad. La destrucción de toda hipostatización conduce al límite o frontera de todo *regressus* a que está ligada. Ese límite es el Ser Material Trascendental (S), que es infinito. Para evitar hipostasiar el Ser es, además, necesario el *progressus* desde S al punto de partida del *regressus*. Si ese *progressus* fuese imposible, es porque en el *regressus* se habrá caído en alguna forma de sustancialización metafísica.

Quien realiza, desde nuestra concepción materialista de la vida política, este *regressus* y *progressus* desde el Universo al Ser, es el Ego Trascendental, E. Y no lo hace a través de una conciencia hipostasiada, en el límite idealista o subjetivista, incluso solipsista, tendente a la metafísica espiritualista fruto de la hipostatización de E. En realidad, E regresa a S desde el Universo (o U), y progresa luego de S a U y sus dimensiones óntico-materiales, y al hacerlo se deshipostasía a sí mismo. Se destruye como sujeto eterno, infinito y absoluto y se conforma, por contra, como un sujeto trascendental corpóreo, finito, totalizador del Universo en el límite, y racional, en tanto que racionaliza operatoriamente la materialidad del Universo en dialéctica con S, transformando dicha materialidad y, con ello, transformándose a sí mismo. Y puede hacerlo porque la materia es lo opuesto a la substancia metafísica, que es la clase vacía.

La racionalidad antisustancialista de E es una racionalidad institucional, producto de la vida política, que además puede transformarla, y de ahí su potencial revolucionario. La idea ontológica de producción es básica para entender esto. Más adelante analizaremos la idea de producción en nuestro materialismo, sobre la cual ya hemos indicado algunas características.

Ahora, para poder continuar con el argumento ontológico que relaciona U, E y S, hay que analizar otra idea ontológica que, desde nuestro materialismo político, solo tiene sentido dentro de la idea de producción, como parte suya. Nos referimos a la idea de destrucción. La idea de destrucción solo es comprensible en sentido materialista dentro de la más amplia idea de producción (o construcción) materialista del Universo. Si se hipostasía metafísicamente la idea de destrucción fuera de la idea de producción, lo que nos queda es el nihilismo más absoluto, como indicamos más arriba, que lleva a la imposibilidad de reconstrucción de los materiales destruidos, y por tanto, a la imposibilidad de transformación del Universo. Solo se puede romper ese nihilismo, entre otras cosas, incluyendo la idea de destrucción en la más amplia idea de producción, como una fase suya necesaria, pero insuficiente por sí sola, desde nuestro materialismo político.

En todo caso, la idea de destrucción asociada, dentro, de la idea de producción quiere decir que, si en el Cosmos no hay ni creaciones ni aniquilaciones es porque la *nada* es imposible, y todo ente "nuevo", en realidad, proviene necesariamente de la destrucción y reconstrucción de entes o materialidades anteriores. Todo ente o materialidad está llamada a transformarse tarde o temprano, y por eso no puede hipostasiarse. Es decir, los atributos trascendentales de toda estructura material se cifran en su pluralidad y su codeterminación. Y al no poder aniquilarse del todo las partes o contenidos múltiples que conforman una materialidad, se agruparán con otros contenidos o partes de otras materialidades constituyendo una nueva. En el Universo, en el continuo espacio-tiempo, no hay destrucción sin reconstrucción, aunque sí puede haber destrucción de la esencia de un ente material, entendiendo por esencia aquello que hace que una cosa sea la que es en sucesivos contextos espacio-temporales. Si se destruye una cosa, haciendo imposible su reconstrucción a partir de sus partes formales, a partir de sus partes materiales se producirían entidades nuevas, o acabarán formando parte de otras entidades antes existentes. Así pues, la destrucción es conformadora de cosas nuevas, y cuando advirtamos que un nuevo ente existe en el Universo, habrá que analizar de qué entidades anteriormente destruidas proviene. Por lo tanto, en vez de hablar de *destrucción generadora* (quizás recordando a la *destrucción creadora* del anarquismo de Bakunin), sería mejor hablar de *producción transformadora* del Universo, aunque producción y transformación sean ideas ontológicamente reiterativas.

La producción es, por tanto, un proceso infecto de constante destrucción y reconstrucción de las entidades materiales del Universo en sentido generador (sin negar su parte depredadora), hasta el punto de co-ordenar dichas entidades materiales en dimensiones óntico-materiales, como luego veremos. La idea de producción reconoce, por tanto, el carácter infecto y en *symploké* (no todo está conectado con todo) del Cosmos y, por tanto, reconoce el determinismo causal que actúa sobre la multiplicidad contingente y discontinua de dicho Cosmos. Y esto se da también en las dimensiones óntico-materiales del Universo donde el espacio, o el tiempo, están aparentemente segregados.

Todo ello conlleva afirmar que la idea de producción transformadora en *symploké* con las multiplicidades materiales contingentes y discontinuas del Universo no puede entenderse, tampoco, sin entender también al Ser Material Trascendental como contingente y discontinuo, aún cuando no lo conozcamos o no lo podamos conocer, lo que quiere decir que no podemos operar sobre él. Y es también contingente y discontinuo porque el Universo, en tanto dado a escala zootrópica-antrópica, parte del Ser Material Trascendental que lo perfila mediante la acción del Ego Trascendental[10]. La escala zootrópica es la de los sujetos operatorios animales, que son los que operan en el Universo, siendo siempre limitada, por tanto, su escala respecto al Cosmos, aún en el caso especial que dentro de esta escala supone nuestra escala antrópica, la que ha producido las instituciones que categorizan y transforman el Universo.

La relación entre el Cosmos (C), Ser Material Trascendental (S), el Universo (U) y sus dimensiones óntico-materiales (DU) y el Ego Trascendental (E) ha sido tratada por Bueno, en su sistema, en varias obras (1972b, 2009b). Y además de ser las ideas principales de su materialismo filosófico, y siendo sus relaciones la base esencial de su sistema, ellas están, si no de manera explícita sí en ejercicio, no ya solo en prácticamente todas las doctrinas de la tradición filosófica occidental, sino también, de manera particular, tanto en Hegel como en Marx[11]. Y también en nuestra concepción materialista de la vida política, como producto del *progressus* crítico sobre el materialismo marxista y el buenista y su *regressus* en nuestra "vuelta del revés" de Marx. En todos estos casos, evidentemente, estamos hablando de filosofía, con lo cual estamos siempre refiriéndonos a una construcción coherente causalmente determinada por la sociedad política en que se

desarrolló, incluso en forma mítica. Pero en todo caso se trataría de un mito luminoso, en tanto que crítico, que tendrá un valor de verdad lo suficientemente consistente como para no tomarlo solo como mito formal y tautogórico, aceptando lo luminoso de su alegoría. Incluso se podría decir que, en parte, las representaciones mitopoiéticas luminosas del pasado, como desarrollos analógicos de modelos positivos institucionales conformados en los campos técnico, tecnológico o político de las sociedades políticas antiguas, transformadas, son la base de nuestra moderna racionalidad actual.

Nuestra ontología materialista del Cosmos se puede interpretar como un mapamundi, como una representación racional del Cosmos y sus partes dadas a nuestra escala zootrópica-antrópica: el Universo y sus dimensiones óntico-materiales y el Ego Trascendental, el cual permite, precisamente, conformar la escala antrópica del Universo de que hablamos. Un mapamundi construido sobre mapamundis anteriores, también míticos pero luminosos y racionales, también críticos[12]. Un mapamundi que no puede estar al margen del Cosmos que trata de representar, al mismo tiempo que dicho Cosmos no puede estar al margen del mapa que la representa. Y que se va ampliando al tiempo que el Ego Trascendental amplia la escala zootrópica-antrópica del Universo, transformándose, al tiempo, insistimos, a sí mismo[13].

Nuestro mapamundi, y por tanto nuestra concepción materialista de la vida política, es la representación de uno o de múltiples itinerarios abiertos a los hombres, y la extensión de lo que represente dependerá de los itinerarios efectivos que se puedan recorrer, y que efectivamente se recorrerán, partiendo de esa representación, o de otras. Pero además de la representación de un itinerario, la concepción materialista de la vida política es un itinerario en sí, no para ensimismarse en él, sino sobre todo para, partiendo de su cartografía, transformarla, transformando el itinerario que representa. Esto es así porque, sin llegar a concebir el Ego Trascendental como una "conciencia del Universo" que llegue a abarcarlo, sí lo entendemos como algo más que la "conciencia filosófica" de un sistema filosófico dado, que trate de totalizar el Universo sin más (Bueno, 2009b: 90; 2016: 294-302). El Ego Trascendental, cuya definición primera es esencial para entender al Ser Material Trascendental y al Universo y sus dimensiones óntico-materiales, es la conciencia demiúrgica del Universo, no metafísica sino real, operatoria, positiva y derivada de los sujetos concretos. Es un demiurgo producto, por un lado, de la propia escala zootrópica-antrópica de la que parte (no hay Ego

Trascendental sin sujetos corpóreos operatorios racionales dotados de sistema nervioso), la cual va reconstruyendo constantemente. Es producto, por otro lado, de las disciplinas categoriales que ha logrado conformar históricamente partiendo de la vida política (los Egos Categoriales que, unificados al límite, dan lugar también al Ego Trascendental en tanto que este desborda, por recurrencia, dichas categorías). Es el eslabón demiúrgico entre el Universo y el Ser Material Trascendental, al cual nunca llegará a totalizar, pero que le servirá de idea límite crítico-negativa para perfilar el Universo, esto es, lo que conoce del Cosmos. Y al mismo tiempo que es el demiurgo operatorio entre resto del Cosmos y el Universo, lo es del mapamundi que le ayuda a producir la ampliación de sus conocimientos. Mapamundi que, en nuestro caso, es la concepción materialista de la vida política. Y un mapa no tiene sentido, carece de esencia, si no sirve para recorrer las tierras que representa. *La producción del Universo produce nuestro mapa, y la producción de nuestro mapa obliga a la transformación del mundo*.

Este Ego Trascendental ha tenido representaciones en la Historia muy variadas, o al menos ha habido ideas que pueden interpretarse a la luz de nuestra idea de Ego Trascendental, desde el *nous pathetikos* de Aristóteles a la figura de Jesucristo en el cristianismo (esencial para entender la idea de Ego Trascendental), pasando por su desarrollo en Santo Tomás, Hume, Berkeley, Fichte, Schopenhauer, Heidegger, Husserl y, por supuesto, Kant, padre del término (Bueno, 2009b). No nos extenderemos en tratar aquí todas, si acaso las que tienen más relación con nuestra propuesta de "vuelta del revés de Marx".

En Hegel, el Ego Trascendental correspondería a su idea de Ser-en-sí-y-para-sí, que en la naturaleza se encuentra fuera-de-sí, alienado. Con la llegada del ser humano, y a través de la Historia, este Ser-en-sí-y-para-sí comenzará a construirse, en tanto que Dios, de manera más plena, yendo de la certeza del *esto, aquí y ahora*, al Saber absoluto, esto es, el espíritu absoluto (Hegel, [1807] 2006). Para Hegel, el espíritu absoluto, en cuanto conciencia, se realizará íntegramente en el Cosmos al conmensurarlo, no escapando nada, en el límite de él, gracias también a la identificación que hace entre el sujeto operatorio y la idea de substancia, justo al revés que Spinoza. En Hegel, por tanto, el Ego Trascendental no está dado, como en Kant, *in illo tempore*. Por contra, se configura como sujeto en sentido

procesual, siendo originariamente ontológico. Y será en el seno del espíritu objetivo, y de las instituciones dadas históricamente en él, como el espíritu absoluto hegeliano irá configurándose como sujeto hasta la autoconciencia absoluta, hacia la *Idea* en sentido pleno. Sin embargo, en Hegel hay una identificación total entre el Ego Trascendental y el Ser Material Trascendental, es decir, entre S y el espíritu absoluto, lo que le lleva, en este sentido, a un hiperidealismo metafísico.

Pero Marx, con su "vuelta del revés" de Hegel, al renegar del idea-lismo e influido por los clásicos de la Modernidad (Spinoza) y por el materialismo de Feuerbach, no introduce de manera explícita en su obra al Ego Trascendental. Sin embargo, sí podemos identificar en Marx una figura análoga, que va más allá de la idea de "mente pensante" de Engels expresada en su *Dialéctica de la naturaleza*[14]. Se trataría del sujeto corpóreo de la praxis y de la *constitución* parcial del Universo desde, y por, la experiencia. Una experiencia realizada por este sujeto a través de la producción, actuando en, y siendo parte del, espíritu objetivo hegeliano, como afirmamos más arriba. Para Marx, la materia, como dimensión física, existe desde la eternidad independientemente de todo sujeto corpóreo operatorio. Pero en el marxismo estos sujetos no son pasivos, especulativos, limitados a recibir pasivamente los estímulos de un mundo-entorno exterior y objetivo. En el marxismo, y en el marxismo-leninismo, son sujetos dotados de sistema nervioso y eminentemente prácticos, que realizan su esencia a través de la producción del Universo, y de manera particular a través del trabajo racionalizado e institucionalizado, producto de la vida política, para distinguirlo de la mera labor (Arendt, [1958] 2011: 107-163). El marxismo recoge la intersubjetualidad hegeliana agrupando a los egos en categorías, y por tanto, en clases sociales respecto de la sociedad política, y define a las clases por la relación de los egos corpóreos con los medios, modos y relaciones de producción. En esta relación, además de una multiplicidad de clases sociales muy heterogéneas, habrá clases explotadoras y explotadas en dialéctica mutua. Pero en el marxismo, y esto es esencial, los sujetos también están *constituyendo* su mundo-entorno, aunque sea de manera parcial, teniendo en cuenta que la materia es, como afirma Lenin, infinita e inagotable (al menos la del Ser Material Trascendental, *no así* la del Universo dado a escala zootrópica-antrópica). Y fundamentalmente, el mundo-entorno humano es social e institucional en su estadio prepolítico y,

con la aparición de los primeros Estados prístinos, ya fundamentalmente político. Y el mundo-entorno político que produce el hombre es la base sobre la que se amplia la escala zootrópica-antrópica por, y con, la que conforma y conoce el Universo y por, y con, la cual lo llega a categorizar. Por tanto, es la base sobre la que el Ego Trascendental se desarrolla a través de organizaciones totalizadoras de dicho Universo.

Si a escala de la dialéctica de clases el Ego Trascendental será ejercido por la clase obrera unida y dirigida por el Partido político de su vanguardia, con este en el poder del Estado socialista dicho Estado, sobre todo si adquiere características imperialistas generadoras para poder influir a escala universal, como así hizo la Unión Soviética, será la organización totalizadora de la conciencia demiúrgica del Universo a una escala, cuyo límite específico nunca queda claro en el comunismo[15], no quedando claro siquiera si el comunismo sería, realmente, el último estadio evolutivo de la Humanidad, pudiendo haber estadios posteriores, como podría desprenderse de la Escala de civilizaciones tecnológicas del astrofísico soviético Nikolai Kardashov, basada en las cantidades de energía, y por tanto de materia, que una civilización tecno-científica podría llegar a producir. Kardashov especula con la posibilidad, en base a esto, de tres tipos de Civilizaciones, siendo la Tipo I la que pueda aprovechar toda la potencia energética de un único planeta (la que se correspondería con el ideal comunista clásico), la Tipo II la que correspondería con la que pueda aprovechar toda la potencia energética de su Sol o de varios Soles, y la Tipo III la que podría aprovechar toda la potencia energética de su Galaxia. Esta escala ha sido ampliada por otros astrofísicos del extinto campo soviético, como el húngaro Galántai Zoltán, que especula con la posibilidad de civilizaciones Tipo IV que, hipotéticamente, serían capaces de aprovechar la energía de todo el Universo conocido, siendo por tanto *extragaláctica*. E incluso una de Tipo V, que controlaría la energía de varios hipotéticos Universos e incluso crear otros en el Multiverso u Omniverso. Aunque es imposible conocer, hoy por hoy, el comportamiento de civilizaciones que no sean la nuestra, y esto no deja de ser *filosofía espontánea* de científicos, estas ideas muestran la escala hasta la que puede moverse, dentro del campo del marxismo-leninismo y del diamat, la idea de Ego Trascedental. Aunque no se limita solo a esta ideología, como prueban los escritos que, al respecto de la Escala de Kardashov, ha publicado el físico teórico estadounidense de origen japonés, Michio Kaku. En todo

caso, el marxismo-leninismo tiene una idea de E indisociable de organizaciones totalizadoras categoriales del Universo. Pues la consecución, hipotética, de estas etapas civilizatorias de la Escala de Kardashov, no es posible sino mediante la revolución constante de las fuerzas productivas, de las relaciones de producción y de los modos de producción. Y a unas escalas que, hoy día, somos incapaces de imaginar.

Un tipo de organización totalizadora categorial que puede llevar las categorías existentes al límite hacia el Ego Trascendental, es la realizada por los imperios generadores (en terminología de Gustavo Bueno) como la Macedonia de Alejandro Magno, el Imperio Romano, los Califatos Omeya y Abasí, el Imperio Español (*Plus Ultra*, "Más Allá", era su lema; *Non Sufficit Orbis*, "El Mundo no es suficiente" fue el lema que bajo el reinado de Felipe II asumió España en 1580 tras la unión con el Imperio Portugués), el Imperio Napoleónico, la propia Unión Soviética y la Komintern. En parte, en sentido efectivo positivo, también realizaron una organización totalizadora categorial los imperios depredadores como Persia, el Imperio Mongol, el Imperio Portugués, el Imperio Holandés, el Imperio Ruso zarista, el Imperio Británico, el Imperio Fascista Italiano, el Tercer Reich alemán nacionalsocialista y, como caso de imperio depredador con muchos componentes generadores, los Estados Unidos de Norteamérica. Más tarde definiremos nuestra teoría del imperialismo. Ahora nos limitaremos a señalar su relación con la idea de Ego Trascendental, la cual también han ejercido, aún ayudadas por Imperios, las religiones organizadas más importantes, tanto dhármicas (sobre todo el budismo), como abrahámicas (judaísmo, Islam y cristianismo, de manera particular la Iglesia Católica). Por tanto, podríamos decir que la idea ontológica de Ego Trascendental es indisociable de una idea generadora de Imperio que, en esencia, es sinónimo de Civilización y de modo de producción (el Imperio Británico asienta el modo de producción capitalista, tras la transición mercantilista que inició el Imperio Español; el Imperio Soviético trató de conformar los inicios de la transición socialista, algo que ahora planea continuar la República Popular China). Y aunque los imperios depredadores también generan, como luego veremos, la idea de Civilización, en sentido efectivo positivo, y por tanto, trascendental, solo puede estar asociada a la idea de E a través de los imperios generadores.

En todo caso, el sujeto de la praxis del marxismo-leninismo produce, comprende, aprehende y clasifica (transforma) el Universo dado a su escala trascendental a través del trabajo corpóreo dado en la producción, como categoría económica fundamental y como idea filosófica esencial del materialismo. Es, por tanto, posible coordinar la idea de Ego Trascendental en el materialismo filosófico de Gustavo Bueno con la praxis marxista a través de los hombres que transforman el Universo por medio de su trabajo organizado e institucionalizado racionalmente, producto de la vida política. Porque, para Marx, el trabajo y la producción son trascendentales, comunes, a todos los sujetos antrópicos dados en la Historia (y la Prehistoria, como *proto-trabajo*). Y esto es compatible con el materialismo de Bueno, y nosotros lo recogemos todo en tanto las figuras de la producción y el trabajo en el marxismo, ligadas a los egos corpóreos categoriales del materialismo filosófico, son susceptibles de ser fundamento, por recurrencia y desbordamiento de esos círculos categoriales concretos, de una trascendentalidad positiva esencial para la configuración demiúrgica no esencialista ni idealista de la idea de Ego Trascendental.

Esto equivale a establecer una fuerte conexión entre la racionalidad y el Ego Trascendental. Una racionalidad, tan positiva, concreta, objetiva e histórica, como los propios sujetos que la conforman y ejercitan. Y puesto que se entiende la racionalidad así (asociada a la idea de Ego Trascendental), no puede por menos que tomarse esta idea de Ego Trascendental como demiúrgica y revolucionaria a escala raciouniversalista. Lo que lleva a entender la propuesta de "vuelta del revés de Marx" que defendemos como esencialmente ligada a la idea ontológica de Ego Trascendental que presentamos y, también, a la idea de racionalidad operatoria categorial (gnoseológica) asociada a ella, que en su límite lleva al Ego Trascendental. Ergo "vuelta del revés" equivale a revolución[16].

La idea revolucionaria de Ego Trascendental es esencial para entender la relación entre el Universo (dado a escala de ese Ego Trascendental) y el Ser Material Trascendental. Es el Ego Trascendental quien hace posible nuestra comprensión del Cosmos, sin sustancializar ninguna de sus partes. No puede sustancializarse el Ego Trascendental porque recaeríamos en la metafísica idealista. No puede sustancializarse el Universo (U), porque recaeríamos en la metafísica mundanista. Y no podemos sustancializar el Ser Material Trascendental (S), porque recaeríamos en la metafísica espiritualista. En

nuestro mapamundi, para seguir el itinerario marcado en él, los tres elementos son igual de importantes para entender, comprender y transformar (muy parcialmente siempre, a escala del Universo) el Cosmos, la Realidad. Y sin embargo, estas tres partes inseparables pueden abstraerse para entenderse, y puede hacerse porque el campo de actuación, de acción transformadora, de la concepción materialista de la vida política, es el Universo (U).

e) Doctrina de las dimensiones óntico-materiales

Un Universo cuyas dimensiones óntico-materiales entiende Gustavo Bueno que son tres, a las cuales llama géneros de materialidad ontológico-especial. Sobre estas dimensiones óntico-materiales es sobre las que se realiza la dialéctica *regressus-progressus*, de reposo / movimiento, de los entes del Universo por medio de operaciones racionalizadas e institucionalizadas en campos gnoseológicos concretos y determinados, también entretejidos en *symploké*. Las tres dimensiones óntico-materiales del Universo serían DU1 (M1 en Bueno), DU2 (M2 en Bueno) y DU3 (M3 en Bueno). DU1 sería la dimensión donde se dan los fenómenos del mundo físico, corpóreos o no. DU2 sería la dimensión donde se dan los fenómenos del mundo psicológico, internos a nuestra psique y a la psique de los animales dotados de sistema nervioso. Y DU3 sería la dimensión donde se encuentran los conceptos científico-categoriales y las ideas filosóficas abstractas, las configuraciones y los teoremas científicos de las diversas disciplinas del conocimiento categorizadas. Estas tres dimensiones óntico-materiales existen en nuestro mapamundi materialista en tanto podemos operar sobre los fenómenos y estructuras que en ellos se encuentran, y que además, aún siendo distintas, se entretejen dialécticamente entre sí en *symploké*. Es decir, las dimensiones son racionales en tanto podemos operar sobre ellas (la racionalidad materialista implica operaciones, y percibir estos fenómenos y estructuras es también una operación racional), y lo hacemos transformando esos fenómenos en conceptos, términos y relaciones de términos categoriales. Operaciones que, repetimos una vez más, llevadas a su límite conllevan la idea de Ego Trascendental. La operacionalidad trascendental del Ego sobre las dimensiones óntico-materiales del Universo se perfilan en dialéctica con el Ser Material Trascendental, S, de donde "parten" tanto las operaciones como la categorización antrópico-institucional del Universo, y donde se

encuentran aquellas partes discontinuas y múltiples del Cosmos que no conocemos todavía, porque no podemos operar sobre ellas, y/o que jamás llegaremos a conocer.

Esta ontología materialista trimembre (Ser Material Trascendental –S–, Ego Trascendental –E–, Universo -U-) para entender el Cosmos (C) se plasma en la fórmula $C=(U\subset E\subset S)$[17]. Esta fórmula lógica, este mapamundi, a su vez, estratificaría la totalidad de realidades que constituyen el campo variable del Universo partiendo de la estratificación en tres dimensiones óntico-materiales, representando dicha estratificación así: $U=\{DU1,DU2,DU3\}$.

El partir de esta ontología del Universo, en el contexto de nuestra propuesta de "vuelta del revés de Marx", nos permite oponernos a la dialéctica bimembre del Diamat soviético, dividida como se sabe en dialéctica de la naturaleza / dialéctica de la Historia. Nuestra ontología especial trimembre reivindica la ontología introducida por Christian Wolff que concibió los tipos ontológicos del Universo en tres: Mundo, Alma y Dios, correspondiendo DU1 al Mundo, DU2 al Alma y DU3 a Dios, si bien purgando estas dimensiones de elementos idealistas y metafísicos, aún reconociendo un "lado activo" en ellos, y pudiendo así concebir el Universo en sentido ontológico pluralista.

DU1, la dimensión física, cubrirá la dimensión ontológica en que se configuren las entidades dadas en el espacio y en el tiempo. Materialidades físicas como las cosas, los sucesos y las relaciones entre las cosas constitutivas del mundo físico exterior, desde una mesa a un satélite, pasando por un quark, un átomo, una célula, un organismo, una piedra, un edificio, un árbol, una ciudad, un Estado, un planeta, una galaxia, el Universo conocido a escala microscópica y macroscópica, pero también la energía, las ondas electromagnéticas o los campos gravitatorios. También los colores, en tanto son cualidades objetivas fenomenológicas. Incluye, por tanto, todas las realidades exteriores a nuestra conciencia, además de ciertas cualidades ligadas a los cuerpos que son objetivos a nuestra percepción como sujetos operatorios. Aquí cabrían tanto los cuerpos, cosas dadas fenomenológicamente desde unas coordenadas históricas presupuestas, como también los contenidos exteriores no dados fenomenológicamente, como por ejemplo el centro del Sol, el núcleo de la Tierra o el agujero negro supermasivo del centro de nuestra galaxia, la Vía Láctea.

DU2, la dimensión psicológica, cubrirá todos los procesos reales, temporales pero no espaciales, interiores a los sujetos operatorios, es decir, las vivencias de la experiencia interna, en tanto que dichas experiencias son internas a cada sujeto. No hablamos de subjetividad, pues “la subjetividad es una elaboración no materialista” (García Sierra, 2000: 104). La dimensión psicológica incluirá, por una parte, las vivencias de la experiencia interna inmediata de cada sujeto, sus emociones, sus sensaciones más allá de los sentidos, experiencias cuya estructura es puntual, propia del fuero interno de cada organismo dotado de sistema nervioso[18]. También incluirá los contenidos de la experiencia ajena, tanto humana como animal sobreentendidos como interioridad, como puedan ser las emociones de los otros. Los contenidos de la dimensión psicológica son tan materiales como los de la física, y su realidad, aún invisible, es igual de efectiva. Entran también como contenidos de esta dimensión “las operaciones de los sujetos, los proyectos y planes sociales y políticos de los hombres, los recuerdos, los deseos y las voluntades” (Bueno, 1972b: 27).

DU3, la dimensión que podríamos llamar abstracta o lógica (con todo lo problemática que esta denominación resulta), cubrirá, por su parte, todos los objetos abstractos no exteriores, pero tampoco interiores al sujeto corpóreo operatorio, tales como las figuras geométricas, los números matemáticos, las ideologías, las reglas morales, etc. También las configuraciones y teoremas de las ciencias y otras disciplinas del conocimiento, así como las realidades que pertenecieron a la dimensión física pero que ya dejaron de serlo, como los antepasados, las figuras históricas fallecidas, las sociedades humanas y políticas fenecidas o los acontecimientos históricos (y prehistóricos) ya terminados aún cuando sigan influyendo en el aquí y ahora a través de reliquias y relatos, así como especies extintas de seres vivos, formaciones geológicas desaparecidas, estrellas y galaxias extintas, etc. Este tipo de entidades no están incluidas en un lugar o tiempo propios salvo por clasificación referencial operatoria en diversos campos categoriales organizados. Se trata de objetos atópicos y acrónicos, inespaciales e intemporales en referencia al aquí y ahora pues, como hemos dicho, entrarían en la dimensión abstracta contenidos ya formulados como tales, pero también otros que puedan ser posibles materialidades suyas. Los contenidos de la dimensión lógico-abstracta, aún siendo atópicos y acrónicos, son inespaciales e intemporales en tanto no ocupan, en el aquí y

ahora, un espacio y un tiempo determinados, concretos, salvo operatoriamente en diversos tipos de demostraciones documentales que prueban su operatoriedad. Estas tres dimensiones no son compartimentos estancos, sino que están entretejidas entre sí[19].

La doctrina materialista del Universo que exponemos aquí ha sido ejercitada, como ya hemos dicho, por la práctica totalidad de la tradición filosófica, ya sea de manera implicita (como hizo Marx, encubierta en esquemas aparentemente dualistas, en su conjugación de ideas conciencia / Mundo) o de manera explícita (Mundo-Alma-Dios, Mundo-Sujeto-Sustancia, etc.). Ha habido diversos reduccionismos que han hecho de esta doctrina una sustancialización de algunas de sus dimensiones. Por ejemplo, el considerar a la dimensión física como la materialidad en sentido estricto y recto, reduciendo la dimensión psicológica a realidades “inmateriales”, espirituales o psicológico-subjetivas sin más, haciendo esto también con las operaciones de los sujetos. También a la dimensión abstracta considerándola como objetiva o ideal, pero inmaterial. La negación de la doctrina de las dimensiones óntico-materiales puede hacerse de varias maneras. Por ejemplo, por medio del formalismo físico, hipostasiando la dimensión física y reduciendo, primero, la dimensión abstracta a la psicológica, y luego la psicológica a la física. Esto lleva al fisicalismo o al corporeísmo o a las tendencias más monistas del diamat soviético. El formalismo psicológico reducirá la dimensión física y la abstracta a la psicológica, entendiendo esta como sujeto social como hace el subjetivismo sociologista, o como sujeto individual, dando lugar al idealismo subjetivista, cuya expresión en Economía Política es el margiutilitarismo, o dando lugar también al empiriocriticismo que combatió Lenin, o al individualismo (al psicologismo, y en su extremo más radical, al solipsismo). Por su parte, el formalismo abstracto, reducirá la dimensión física y la psicológica a la dimensión abstracta, que es lo que hace el idealismo objetivo.

La ontología óntico-universal del materialismo político, al establecer las dimensiones óntico-materiales a través de las que se determina la realidad que constituye el Universo, analiza este mismo Universo abstrayendo las morfologías o configuraciones en las que se manifiestan las materialidades genéricas[20]. No obstante, la materialidad del Universo no puede, ni debe, agotarse en este análisis. Las diversas dimensiones óntico-materiales, y singularmente en el momento de su entretejimiento o intersección,

aparecerán organizadas en configuraciones o morfologías materiales características globalmente consideradas y correspondientes a la ontología óntico-universal del materialismo político, que es, respecto de otras, tan abstracta como morfológica. Y en virtud del principio de autonomía categorial postulado por la teoría del cierre categorial de Bueno, no tiene por qué corresponder a una mayor complejidad ontológica una mayor complejidad categorial gnoseológica. El entretejimiento entre las dimensiones del Universo lleva a la concepción materialista de la vida política a defender, al mismo tiempo, la heteronomía e independencia de los dominios categoriales intersectados y la emergencia vinculada a su integración, frente a los niveles de integración ontológicos paralelos a niveles de complejidad que llevan al monismo del orden propio del diamat. Por ello, la concepción materialista de la vida política opondrá a esto la *anamórfosis* como metodología de análisis de las transformaciones que se dan en estructuras reales o lógico-materiales pudiendo ser por *anamórfosis metaméricas* o *anamórfosis diaméricas*, ya definidas (García Sierra, 2000: 126-128).

Al lado de la ontología óntico-universal se encuentra en nuestro materialismo la ontología material-trascendental, correspondiente a la ontología general del materialismo filosófico de Bueno. Es la que estudia la idea límite crítico-negativa que perfila el Universo a través de las acciones en *regressus-progressus* del Ego Trascendental, esto es, estudia el Ser Material Trascendental. Esta idea supone también una muestra de la ontología pluralista de la concepción materialista de la vida política, y se opone críticamente a la unicidad del Ser, propia, además, del materialismo dialéctico soviético. El Ser Material Trascendental hará referencia a una materialidad plural indeterminada como ya dijimos, infinita, en la que se cumple también el principio de la *symploké* de que "no todo está relacionado con todo", lo que supone una negación de ideas como armonía universal u orden cósmico, lo que no implica llamar Cosmos a la Realidad en su totalidad tomando un sentido armónico, pero sí como Realidad de todo lo que ha habido, hay y habrá, asociado además al determinismo causal propugnado por el *caos* determinista. Frente al monismo aparente del diamat, que propugna la unicidad de la materia, gracias a la idea de Ser Material Trascendental el materialismo político evita caer en el mundanismo, sustancializador del Universo. Y el Universo, en su dialéctica

con el Ser Material Trascendental, evitaría la metafísica propiamente dicha, que sería la sustancialización del Ser. Gracias a la acción demiúrgica del Ego Trascendental, el Ser Material Trascendental es una materialidad lógica contradistinta del Universo.

Frente a la metafísica y el mundanismo, el materialismo político trascendental se definirá como toda concepción que, al partir de la inmersión de materiales mundanos en el Ser Material Trascendental $U \subset S$, defiendan el *regressus* real de la idea de materia y la tesis de que el Ser Material Trascendental no se pueda reducir a las materialidades cósmicas del Universo $U \not\subset S$. El mundanismo conlleva monismo, ya que supone una unidad del Universo que solo puede ser criticada desde el Ser Material Trascendental, y en consecuencia la expresión materialismo monista es un contrasentido. En esencia, todo materialismo monista no sería materialismo. El pluralismo ontológico materialista exige, por tanto, una región del Cosmos en la que, o bien algunas de sus partes no han sido categorizadas (operadas) todavía, o bien jamás podrán ser operadas-categorizadas por el Ego Trascendental en su conformación comprensiva del Universo.

La manera de coordinar el Ser Material Trascendental y el Universo, a través de un *centro del Mundo* que permita la reconstrucción científica, técnica y tecnológica del Cosmos, lo establecemos, como ya hemos dicho, en el Ego Trascendental. En lo que respecta a la teoría del cierre categorial de Bueno, las tres dimensiones óntico-materiales se coordinarán con los sectores de los ejes sintáctico y semántico de su espacio gnoseológico. Los términos de los diversos campos de las ciencias se coordinarán con la dimensión física a través de su sector fisicalista. Las operaciones se coordinarán, a través de los fenómenos, con la dimensión psicológica. Las relaciones se coordinarán con la dimensión abstracta, a través de las esencias, redefinidas éstas como estructuras relacionales entre términos fisicalistas. Las tres dimensiones serán dimensiones ontológicas de un mismo Universo empírico, objetivo, y estarán mutuamente implicadas, de manera particular con la dimensión psicológica tanto en humanos como en el resto de animales. Los contenidos del Universo pueden verse como contenidos en refracción del Ser Material Trascendental. Desde la perspectiva del Ego Trascendental, donde convergen los egos categoriales y, por tanto, los egos corpóreos dotados de sistema nervioso, las dimensiones del Universo pueden verse entretejidas de tal manera que la dimensión

abstracta esté bajo severo control de la dimensión psicológica, apareciendo ésta en la génesis de aquella, y ambas dependiendo de la dimensión física, donde se da, también *en abstracto*, el espacio-tiempo. El Ego Trascendental no lo es según funciones apriorísticas de su entendimiento, sino en virtud del propio ejercicio de los egos corpóreos institucionalizados por, y en, la vida política. La constitución del Ego Trascendental es un proceso recurrente de un paso al límite de las relaciones de identidad abstractas a las que los egos psicológicos tienden, alineados en el eje pragmático del espacio gnoseológico, e interactuando operatoriamente a través de términos de la dimensión física o de otros sujetos en el proceso de constitución del Universo.

f) La lógica de clases aplicada a la relación entre las dimensiones óntico-materiales y el espacio-tiempo. Inagotabilidad de la materia, operatoriedad y abstracción en los fenómenos dimensionales. ¿Puede haber más dimensiones?

Antes de terminar con estas cuestiones ontológicas en lo que respecta a la "vuelta del revés de Marx", hay que decir que la compatibilidad entre el determinismo causal dialéctico en *symploké* y las diversas partes de nuestra ontología, tanto entre el Ser Material Trascendental y el Universo a través del Ego Trascendental como en la conformación de las diversas dimensiones óntico-materiales del Universo, no entra en contradicción con la multiplicidad discontinua infecta de los diversos entes del Universo, es decir, de las tres dimensiones referidas arriba y, por tanto, del Universo, y la multiplicidad discontinua infecta del Ser Material Trascendental, en tanto que la producción demiúrgica del Universo realizada por el Ego Trascendental es, también, discontinua e infecta, aún perfilada por el Ser Material Trascendental y categorizada en diversas disciplinas del conocimiento. Y ello equivale a que la operacionalización categorizadora de los entes del Universo no implica su agotabilidad, es decir, no significa que el cierre del Universo, gnoseológico, conlleve un estancamiento del mismo, de su evolución y conocimiento, ni tampoco que la apertura infecta de nuevas entidades conlleve que estas se realicen solo en las dimensiones óntico-materiales ya señaladas. Y ello puede estudiarse desde la clasificación lógica de esas dimensiones en referencia a su relación con el mismo Universo que las configura y que ellas configuran mediante nuestras

operaciones. El Universo, aunque está dado a nuestra escala zootrópica-antrópica y no pueda entenderse sin nuestras operaciones racionalizadas e institucionalizadas producto de la vida política, es al mismo tiempo una construcción fruto de la evolución de dicha vida política. Es una parte del Cosmos que rodea, atraviesa y conforma dicha vida política y su evolución, en tanto que la idea de Universo está entretejida en *regressus* y *progressus* dialéctico con las operaciones que lo producen y perciben a nuestra escala. Pero nuestras operaciones técnicas, tecnológicas y científicas, a la hora de realizar la producción y apercepción del Universo, lo hacen en el espacio-tiempo, por lo que no puede entenderse la idea de Universo sin los conceptos conjugados espacio-tiempo. Y por tanto, no pueden entenderse sus dimensiones, aquí presentadas, sin estos conceptos.

Ahora bien, si bien es cierto que todos los fenómenos físicos del Universo se dan en el continuo espacio-tiempo, y que todas las dimensiones óntico-materiales se dan, también, en el continuo espacio-tiempo en tanto que las entidades de la dimensión abstracta dependen, para relacionarse, de las operaciones dadas en la dimensión psicológica, y a su vez de términos que explican fenómenos de la dimensión física, y en tanto que también ocurren fenómenos explicados como términos científicos en las dimensiones psicológica y abstracta (pues no se pueden explicar fenómenos como términos si no se entrelazan los términos entre sí mediante operaciones que los relacionan y que, a su vez, construyen configuraciones o teoremas científicos), aún cuando los fenómenos psicológicos y las entidades abstractas necesitan del mundo físico espacio-temporal para existir, ocupando análoga y objetivamente también el continuo espacio-tiempo, también es cierto que las categorías físicas, estudiadas por las ciencias relacionadas con el campo físico, son las que propiamente se categorizan como espaciales y temporales, en tanto las operaciones quirúrgicas de separar y juntar para configurar verdades científicas solo son posibles con objetos físicos concretos cuyas coordenadas estén determinadas en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, las coordenadas espacio-temporales de las entidades de las dimensiones psicológica y lógico-abstracta solo pueden determinarse en tanto están entretejidas y, por tanto, representadas, en soportes físicos (libros de texto, clases magistrales en una escuela, exposiciones documentales, etc., y siempre en lugares físicos determinados en el espacio-tiempo como un aula, una Facultad, una Universidad, un país,

un planeta determinado, todavía solo el nuestro, etc.). Pero, tomadas como tales dimensiones, las coordenadas espacio temporales de las entidades de esas dimensiones son indeterminables, si bien sí se puede saber si esas entidades son temporales o no, es decir, si duran un tiempo determinado o no en relación a su dimensión, o si ocupan un espacio determinado o no en su dimensión, lo que equivale a determinar si es posible si las entidades psicológicas y abstractas ocupan, por sí solas, un espacio concreto determinado y si transcurren, como fenómenos, durante un tiempo determinado.

Evidentemente, un sentimiento, como entidad psicológica, *ocupará* un espacio determinado en relación con las entidades físicas necesarias para que pueda ser representado y para que pueda ser operable, a saber, el sistema nervioso, las conexiones neuronales de nuestros cerebros que permiten producir reacciones químicas que ayuden a determinar la interpretación de un estímulo interno o externo a un ser humano como un sentimiento, y que además pueda ser categorizado científicamente como tal por la neurofisiología, la etología en animales (en aquellos, al menos, que se sepa que puedan tener reacciones sentimentales), por la psiquiatría y por la psicología en los seres humanos. Además, un sentimiento puede ser plasmado en otras disciplinas no científicas, en términos alegóricos o tratando de influir en los demás, como a través de las artes. Para más inri, a través de los sentimientos se puede condicionar el comportamiento operatorio de una persona o de varias, como ha estudiado la psicología social, la sociología o la politología. Y es además verdad que un sentimiento en un sujeto operatorio determinado tiene siempre fecha de caducidad, en el límite con su muerte. Pero el sentimiento, como tal sentimiento estudiado en el conjunto de entidades entretejidas en la dimensión psicológica, no ocupa un espacio físico determinado, aunque sí dure un tiempo determinado que, sin embargo, tampoco puede medirse objetivamente hoy por hoy en lo que respecta a su nacimiento y final, aunque sí puede estudiarse su origen.

En lo que respecta a las entidades de la dimensión lógico-abstracta, por ejemplo los números naturales o las figuras geométricas, podemos operar con ellas a través de cosas físicas, pero no con los números y las figuras geométricas como tales en su dimensión, porque no ocupan un lugar específico en el Universo. Nadie ha visto nunca un número 4 andando por la calle, ni ha tenido la oportunidad de hacer música con un prisma hexagonal,

y el hecho de que haya tambores o cajas de percusión en forma de prisma hexagonal no significa que la caja o el tambor como tales *sean* prismas hexagonales, puesto que la caja con forma de prisma hexagonal es una cosa de la dimensión física, mientras que el prisma hexagonal es una entidad de la dimensión abstracta, aunque se entretejan en el hilemorfismo espacio-temporal de la caja. Asimismo, y salvo por referencias fisicalistas históricas, siempre producto de la vida política operatoria, es imposible saber cuándo comienza y cuándo acaba, en la dimensión abstracta, un prisma hexagonal. De igual manera, una cosa es el concepto biológico, neurocientífico, antropológico o, incluso, psicológico, del amor, estudiable como parte de la dimensión física, y otra bien distinta es el sentimiento amoroso como entidad de la dimensión psicológica, aunque ambos se entretejan en el espacio-tiempo. Pues se puede saber cuándo un sentimiento amoroso aparece y cuándo desaparece, sin dejar de lado sus modulaciones, pero sin embargo nadie ha visto ni operado, ni percibido, como tal en el continuo espacio-tiempo del Universo al sentimiento amoroso, al igual que pasa con el prisma hexagonal.

Esto requiere tomar en cuenta ciertas definiciones de lo dado en las distintas dimensiones del Universo desde nuestra ontología, sin perjuicio de todo lo dicho respecto a la influencia recíproca entretejida, operatoria y categorialmente, entre sus entidades respectivas. Y la lógica de clases tiene un papel importante aquí en tanto pueden clasificarse las dimensiones óntico-materiales del Universo en su relación con el continuo espacio-tiempo en los términos arriba definidos. Una clasificación espacio-temporal que no deja de tener relación con los conceptos conjugados de reposo / movimiento referidos más arriba en relación a la *symploké* platónica. De esta manera, podremos decir que las entidades propias de la dimensión física serán espaciales y temporales, mientras que las entidades de la dimensión psicológica son temporales pero también inespaciales, y las entidades de la dimensión abstracta son inespaciales e intemporales, aún cuando estas puedan desaparecer del continuo espacio-tiempo en tanto desaparezca el Ego Trascendental y, específicamente, los egos categoriales propios de las ciencias formales o de la Historiografía, entre otras disciplinas en las que se opere con términos propios de las entidades de la dimensión óntico-material abstracta que tengan, por tanto, “plasmación” física como también la tienen las entidades de la dimensión psicológica[21].

Esta clasificación afecta, en principio, a las tres dimensiones antedichas. Pero, ¿podría afectar a más? La misma lógica de clases que acabamos de aplicar a este asunto, sumada a la realidad de un Cosmos discontinuo, infecto y múltiple, causalmente determinado entre sus componentes aún cuando las coordenadas de cada entidad del Cosmos no podamos determinarlas porque no podamos operar, ni siquiera por apercepción, con cada una de esas entidades (y de ahí la indeterminación e inagotabilidad de la materia en el Ser Material Trascendental), podría, como mínimo, permitirnos vislumbrar la posibilidad de aprehender, percibir y conformar en el Universo una nueva dimensión, espacial e intemporal. Si bien, hoy por hoy, resulta inviable conocerla porque no podríamos operar con entidades de esta nueva dimensión (DU4, que en jerga buenista podría denominarse M4) en tanto no pueda entretejerse con referenciales fisicalistas como las otras, por lógica cabe la posibilidad de su existencia, de la misma manera que en el espacio-tiempo de Minkowski se admiten cuatro dimensiones, tres espaciales (anchura, longitud y profundidad, plasmadas también geométricamente en un plano "bidimensional", con las que se puede operar) y una adicional temporal, que permite esas operaciones. Por tanto la fórmula lógica de la ontología del Universo podría redefinirse así *U={DU1,DU2,DU3,⇒DU4}*, en tanto esa dimensión espacial e intemporal pueda entenderse como parte del Universo, del continuo espacio-tiempo, si se toma el Universo como condición o implicación material de todas sus dimensiones, incluida DU4.

Y ello conlleva afirmar, también, que, en el límite, la multiplicidad infecta discontinua del Cosmos podría implicar más dimensiones aparte de las cuatro ya referidas. Es decir, *U={DU1, DU2,⇒DU3, ⇒DU4,⇒DUn}* Podríamos operar con hipotéticas dimensiones infinitas en el Universo, las cuales solo podríamos conocer sin agotar jamás el Cosmos, por ser imposible su totalización y, por tanto, sin agotar jamás al Ser Material Trascendental, pero siendo este la *fuente* que permitiría ampliar nuestra totalización del Universo (ideas como pluriverso, multiverso u omniverso, desde nuestra ontología, seguirían siendo nuestro Universo en tanto que sobre las dimensiones del pluriverso o el multiverso puedan realizarse operaciones por medio del Ego Trascendental). Y lo seguirían siendo gracias a las características comunes entre el Universo y la multiplicidad discontinua infecta del Ser Material Trascendental. Y también gracias a que, entre ambos, el Ego Trascendental ejerce de enlace demiúrgico operatorio. Pero

esto solo podría ocurrir si el Ego Trascendental, al transformar el Universo, se transformase a sí mismo y a su capacidad demiúrgica operatoria. Algo que ya hemos mencionado antes como plausible. Es decir, que contemplamos la posibilidad de que el Ego Trascendental, al poder operar sobre entidades dimensionales en diversas dimensiones óntico-materiales, pudiese conformar sustancias materiales, opuestas a las sustancias metafísicas, a una escala más amplia que la totalizada en el *Universo observable*, el de las tres dimensiones física, psicológica y abstracta. La posibilidad lógica de una dimensión DU4, espacial e intemporal, aún en relación a entidades fisicalistas dadas en el espacio-tiempo que, sin embargo, puedan abstraerse en el sentido descrito más arriba, queda abierta siguiendo el modelo de nuestro mapamundi ontológico. Y ello ya conllevaría una transformación revolucionaria tanto de nuestra idea de Universo como del Universo mismo, así como del Ego Trascendental. La posibilidad abierta a más dimensiones tampoco habría de ser descartada a priori. Es decir, no puede descartarse que nuestro mapamundi del Cosmos pueda ampliarse a:

$$[1]\ C= ([U=\{DU1,DU2,DU3,\Rightarrow DU4,\Rightarrow \cdots DUn\ \}]\subset[E]\subset[S])$$

Como decimos, este nuevo mapamundi, el de la concepción materialista de la vida política, es más amplio y, por destructor y reconstructor, más revolucionario que el del materialismo filosófico. Pues en el materialismo filosófico, "la unidad de los tres géneros de materialidad no es meramente empírica, sino 'empírico-trascendental', es decir, constitutiva: si quitamos un género, o añadimos otro, la estructura del mundo solidario de nuestra experiencia se destruye" (Pérez Jara, 2008: 1). Pero en nuestro mapamundi, esa *destrucción* sí sería generadora, no ya solo de un nuevo mapa del itinerario del Universo, sino también del Universo en tanto que itinerario en sí, y del Ego Trascendental como demiurgo de ambos itinerarios, a los cuales entreteje y de cuyas operaciones ambos dependen para ser recurrentes en un Cosmos múltiple, discontinuo e infecto, aunque causalmente determinado en sus partes operatorias. El Ego Trascendental, por tanto, en nuestra concepción materialista de la vida política como "vuelta del revés de Marx" (teniendo como "ruta" de esa vuelta del revés la que señala el materialismo filosófico de Bueno en parte), se asemejaría así a una especie de Demiurgo platónico, pero conformador del Universo y no ajeno a él ni a las categorías o a los egos corpóreos necesarios para constituir nuestro Ego Trascendental

(Bueno, 2009b: 103)[22]. Un Ego Trascendental, en conclusión, susceptible de transformarse a sí mismo hasta transformar, a la vez, el mapamundi del Universo y el Universo mismo sin agotar el Cosmos, llegando a niveles *sobrehumanos, transhumanos* o *posthumanos* en un sentido materialista y revolucionario como lo hizo en su día, desde presupuestos no materialistas, el cristianismo[23], y desde presupuestos materialistas, el comunismo (Marx, [1859] 2004: XXXII), y de manera particular el soviético[24]. Un Ego Trascendental que, en el límite, parece que su última frontera dimensional sería *luchar contra* la entropía del Universo como transformación revolucionaria última a realizar, lo que conllevaría su transformación definitiva como demiurgo operatorio trascendental. Es un caso límite (casi) de ciencia-ficción gnoseológicamente *imposible*, que fue plasmado, con gran maestría literaria, por Isaac Asimov en su relato breve *La última pregunta* (Asimov, [1956] 1990: 184-196), en tanto que el Ego Trascendental final, AC, acaba por totalizar el Universo hasta el agotamiento de la materia y la energía para, tras su destrucción, generarlo de nuevo, no sabemos si con las mismas o distintas características (por lo que sería, en verdad, otro Universo).

En todo caso, el Ego Trascendental que proponemos, así como el Universo y el Ser Material Trascendental entre los que hace las veces de eslabón demiúrgico operatorio, creemos que pueden todos ellos plasmarse pictográficamente de manera precisa en el famoso grabado Flammarion, aparecido en la obra del astrónomo francés Camille Flammarion *L'Atmosphere: Météorologie Populaire* (1888: 163), cuya leyenda reza: "Un misionero medieval cuenta que había encontrado el lugar en que el Cielo y la Tierra se encuentran". Hoy, el grabado Flammarion sería una representación estética bella de nuestro mapamundi ontológico, además de la fórmula [1] arriba representada. Por nuestra parte, reconstruiríamos el grabado Flammarion diciendo que el Cielo es el Ser Material Trascendental, la Tierra el Universo y el monje medieval el ego corpóreo operatorio con sistema nervioso que, a partir de su escala zootrópica-antrópica desarrolla las técnicas que ayudan a conformar la vida política de la que parten los saberes tecnológicos y científicos y sus egos categoriales que, en el límite, dan lugar al Ego Trascendental. Lo que no sabía el monje medieval es que "el lugar en que el Cielo y la Tierra se encuentran" es, en parte, en tanto que Hombre y, en el límite, en tanto que Ego Trascendental, él mismo:



Figura 1.2. Grabado Flammarion (Flammarion, 1888: 163)

g) Sobre la dialéctica

Hablar sobre dialéctica en el materialismo histórico, el filosófico o el político desborda los límites de este ensayo. No obstante, debemos señalar, de la misma manera en que lo hizo Gustavo Bueno (1972b: 371-389), la articulación general entre la dialéctica materialista y las dimensiones óntico-materiales, tanto las ya operables (DU1, DU2, DU3), como las hipotéticas dimensiones todavía no operables (DU4, posibles DUn). La dialéctica materialista aparece en el momento de producción de la *symploké* (realizada por el Ego Trascendental) de las dimensiones óntico-materiales por mediación del Ser Material Trascendental.

El núcleo fuerte del significado de la idea de dialéctica, y que es también el del materialismo político, es el de la *contradicción*. La dialéctica es un proceso que, de alguna manera, incluye contradicciones. En este sentido, la dialéctica obedece a una ley simple a la par que compleja en tanto que proceso: puede haber tensiones, oposiciones, etc., pero si esos son los fenómenos dados de un proceso cualquiera, sin haber contradicciones, entonces no hay dialéctica en esos procesos. En consecuencia, o hay contradicciones o no las hay. Es verdad que muchos procesos en los que se dan tensiones u oposiciones pueden ser reinterpretados desde nuestro sentido fuerte de dialéctica, pero ello solo es posible si la relación entre los fenómenos de dichos procesos se entiende como una relación entre proposiciones, esto es, como un orden eminentemente lógico. Cuando Engels escribió su *Dialéctica de la Naturaleza* ([1875-76] 1990), de gran

influencia en el diamat soviético, estaba, precisamente, tratando constantemente la idea de contradicción. A este respecto, Bueno se pregunta si es posible mantener una dialéctica de la Naturaleza sin caer en el panlogismo, es decir, en pensar que todo lo racional es real. El panlogismo es una doctrina filosófica que, en tanto que posibilidad empujada por las *contradicciones reales* en apariencia, replantea la cuestión ontológica de las relaciones entre la materia, el Cosmos y la Naturaleza, o entre el Ser y la Conciencia en términos de Marx. El Cosmos presenta contradicciones, que solo tienen sentido a nivel lógico. No obstante, a este respecto, Bueno se vuelve a preguntar:

> ¿Cómo defender el sentido fuerte de las contradicciones en una realidad que, sin embargo, no quiere ser incluida en la esfera de la Lógica (L), sino que es pensada con una esfera (N), exterior a la esfera L? El único camino que parece abierto, evidentemente, es el de la Idea de Isomorfismo[25]. La contradicción pertenece al reino L, concedido; pero en tanto que N sea isomorfo a L Aristóteles decía, recíprocamente, que la Lógica es mímesis de la Metafísica–, podríamos hablar, por una suerte de traslación, de contradicciones reales, siempre que sea constatable un isomorfismo con una contradicción formulada a nivel lógico. Ahora bien: este camino está cegado: una vez que comenzamos a recorrerlo, comprendemos que es preciso volver sobre nuestros pasos. En efecto: o bien el isomorfismo es riguroso (y en este caso, no solo debe haber correspondencias punto a punto, sino también operadores en N cuyos resultados se correspondan con lo que arrojan en L otros operadores del isomorfismo), o bien no lo es y se reduce a una correspondencia extrínseca, la que resulta de arrojar, como una red, una estructura lógico-formal a una realidad dada, para describir ésta desde aquella. El primer supuesto isomorfismo riguroso –solo es compatible con el panlogismo, porque atribuir a la esfera N operadores solo tiene sentido cuando N es una conciencia. El segundo caso de isomorfismo en sentido laxo– no autoriza a hablar de una Dialéctica de la Naturaleza, de una contradicción *real*, más que con un alcance metafórico y traslaticio, más bien retórico (Bueno, 1972b: 373).

El punto en el que se plantean los problemas de la dialéctica, en apariencia, aconseja la idea de isomorfismo como aquella que permite resolver los problemas, o contradicciones, que en ella, como proceso, se dan. Sin embargo, en realidad no ocurre así. Tampoco el lugar de resolución de las contradicciones del Universo y sus dimensiones óntico-materiales es la conciencia apofántica[26]. Y no lo es porque, tradicionalmente, se ha ido oponiendo la conciencia apofántica a la Naturaleza, a N. La oscuridad de la idea de conciencia apofántica se debe a que, en ocasiones, será entendida como la conciencia propia de la dimensión psicológica (DU2), y otras será entendida en sentido lógico (DU3), ambas opuestas siempre a la dimensión física, tomada esta como realidad en sí (DU1). Sin embargo, esta oposición

dual no es tal, lo que no ha impedido que, en torno a ella, se haya formulada una oposición doble en torno a la que se producen las discusiones sobre la dialéctica.

La primera oposición es la que opone la conciencia apofántica en sentido subjetivo (DU2) a la realidad como Naturaleza (DU1). A esta primera oposición corresponde el par dialéctica subjetiva / dialéctica objetiva, u otros coordinables, como dialéctica de la conciencia / dialéctica de la realidad, o dialéctica de la Naturaleza / dialéctica de la Historia, esta última muy presente en el diamat soviético. En el siglo pasado, estas oposiciones fueron la comidilla de los debates sobre dialéctica entre el marxismo y el existencialismo. Jean Paul Sartre criticaba la *Dialéctica de la Naturaleza* de Engels, porque este puso como ejemplo de contradicción en la Naturaleza a las presiones ejercidas por las partículas de un líquido sobre las caras opuestas de las membranas sumergidas en aquel (Bueno, 1972b: 375). En vez de contradicción, en este caso habría fuerzas o magnitudes vectoriales que, en verdad, serían solo una posibilidad entre una infinita gama de relaciones vectoriales posibles. El marxismo acusó a Sartre de idealismo, con razón, porque este reducía la contradicción dialéctica a algo que había que sacar a la exterioridad social y política del interior de los seres humanos (del ser-en-sí al ser-para-sí), reduciendo la contradicción pragmática y, por tanto, la Historia, a un fenómeno de la dimensión psicológica, permaneciendo dicha contradicción fuera de los fenómenos de la dimensión física. El problema de esta oposición es que se da solo en la esfera subjetiva, haciéndose imposible comprender cómo se puede dar, al mismo tiempo, en la esfera objetiva. Aquí la contradicción, en tanto que relación lógica, parece expulsada de la dimensión física, reduciéndola a la esfera pragmática de la conciencia para no incurrir en panlogismo. La contradicción dialéctica aquí planteada es ficticia, en tanto que no es materialista. La oposición Naturaleza / Conciencia procede del idealismo alemán, herencia (en tanto se interprete Conciencia como Historia, o como Cultura, reducidas todas ellas a algo de la dimensión psicológica) de la distinción teológica entre Naturaleza / Gracia (Bueno, 1996a). La manera de elaborar esta oposición ha influido no solo en el marxismo, sino también, por ejemplo, en la distinción entre ciencias naturales / ciencias sociales, pero en un sentido epistemológico (de relación bimembre sujeto / objeto) más que gnoseológico (de relación trimembre materia / forma / verdad) a la hora de interpretar la producción de las

verdades científicas, pues la epistemología es una forma de conocimiento necesario, pero limitado a un plano meramente subjetual, que obvia la exteriorización, por cierre categorial, de las verdades producidas operatoriamente en las ciencias a la hora de conformar sus campos propios. En el materialismo político, la *oposición* Naturaleza / Historia propia del materialismo histórico (en tanto que la Historia, en el materialismo de Marx, no se reduce en absoluto a conciencia subjetiva, como hemos demostrado antes, pues es el ámbito de desarrollo y producción del espíritu objetivo de Hegel, y por tanto, producto y productora de la vida política) no se elimina, sino que es re expuesta y desplazada como contradicción originaria, tal y como la hemos explicado en los puntos anteriores, y como veremos después cuando profundicemos en la idea de producción. De momento, lo que podemos decir es que las contradicciones dialécticas se formulan en las diferentes dimensiones óntico-materiales del Universo. Las contradicciones entre ideas suelen designar rectificaciones de un curso real de pensamientos, constituidos a su vez por objetos abstractos y físicos. Y las contradicciones entre objetos físicos carecen de sentido al margen de la psicología. Reducidos dichos objetos a su dimensión física, son meros procesos de aproximación o distanciación de partículas. Pero, en el materialismo político, dichas contradicciones se configuran en todas las dimensiones por la mediación mutua entre todas ellas. Por ejemplo, las contradicciones en la dimensión física, como pueda ser la destrucción de una roca tras un impacto, solo pueden percibirse como tales cuando dicha roca aparece en un plano lógico-abstracto de identidad cuyas condiciones se han de determinar según tipologías precisas. Las contradicciones en la dimensión psicológica, por ejemplo el final de un sueño al despertar, también ocurren por mediación del movimiento sensible del sujeto que sueña y despierta (un sujeto físico-corpóreo) y por la dimensión lógico-abstracta en la que se ha categorizado el concepto de sueño en onirología como ensueño, como estado distinto de la vigilia. Por su parte, las contradicciones en la dimensión lógico-abstracta, como pueda ser la destrucción de una circunferencia mediante su transformación en una recta, suponen operaciones psicológicas y manipulaciones físico-corpóreas.

La segunda oposición es la que opone el aspecto objetivo o noemático de la dimensión lógico-abstracta (DU3) contra la conciencia apofántica y la dimensión física tomada como realidad (DU1). La dimensión física será

materia de la conciencia objetiva, de la forma. En este caso, el dualismo será entre contradicción formal / contradicción material. El problema aquí reside en suponer que las contradicciones formales no pueden admitirse como tales. Por lo que todo proyecto de construcción de una lógica dialéctica comportando contradicciones lógicas sería visto como ridículo. Se trata, de nuevo, de otra acusación que recae sobre Engels y su *Dialéctica de la Naturaleza*. A juicio de los acusadores, la dialéctica solo puede ser material, pero nunca formal. Curiosamente, el menosprecio a la lógica formal ha partido del diamat soviético y de su defensa de la lógica dialéctica, material. Un menosprecio que, en parte, también debería dirigirse hacia Engels. Aquí, la contradicción, en tanto que relación lógica, parece expulsada de la esfera lógico-formal, transferida a un oscuro plano material que, peligrosamente, interfiere con la realidad antes prohibida. La contradicción dialéctica aquí planteada es, también, ficticia, en tanto que tampoco es materialista. Se trata de una oposición metafísica. Todo es material, y por tanto la oposición materia / forma solo es un caso especial de la oposición entre contenidos materiales diversos, que se puede reducir a la distinción entre Ser Material Trascendental y Ego Trascendental. Esta distinción es un proceso haciéndose, el proceso o *ejercicio* mismo del Ego Trascendental. Se trataría, en verdad, de la oposición ontológica entre el ejercicio mismo de la materialidad y su constitución como algo dado en el ejercicio contextual de la forma. O lo que es lo mismo, la oposición ejercicio / representación. Así la "inagotabilidad de la materia en profundidad" que decía Lenin vuelve a ejercer su papel de idea fundamental filosófica, en tanto que la materia siempre está activa, mientras que la forma se reduce a una representación que subsiste solo desde una actividad interindividual, desde el ejercicio raciouniversalista (comunista) del Ego Trascendental. Aquí, en lugar de hablar de una no-contradicción formal / contradicción material, hablaremos simplemente de contradicción material en el plano procesual, o ejercicio, del Ser Material Trascendental. De esta manera, las formas no-contradictorias serán, en realidad, el ejercicio de contradicciones. Para la lógica dialéctica soviética, la contradicción es la ley general del movimiento. Pero el error de la lógica dialéctica fue, precisamente, exceptuar el mundo de las formas (analizado por la lógica formal) como campo de contradicciones. Si la identidad, que es tomada como la ausencia de contradicción, es presentada como contradicción, solucionaríamos el problema de las contradicciones

formales. Pues toda identidad conlleva el hilemorfismo, y además, de esta manera evitamos ecualizar la idea de identidad con la de armonía, evitando así el armonismo, que siempre es antidialéctico. La dialéctica, la contradicción, preside también todas aquellas situaciones formales en que es negada. La ausencia de contradicción formal en la lógica dialéctica (y su reverso, la ausencia de dialéctica en la lógica analítica) fue tomada en el diamat como la condición de todo sistema formal supuestamente coherente. Pero la representación de una contradicción, o de un conjunto de ellas, en todo sistema formal, es siempre, y ha de ser siempre, una contradicción realizada o ejercida. Esto quiere decir que la contradicción no puede ser representada, porque la representación de la contradicción es, en definitiva, la fórmula no contradictoria. Y de esta manera, la contradicción ejercida o realizada puede experimentarse, y determinarse, por la propia conciencia que reflexiona sobre la lógica formal, en tanto que las fórmulas no contradictorias contengan la cancelación de una contradicción ejercida como parte de su sentido. Exigir una representación de la contradicción equivaldría a exigir la representación espacial del dolor (recordemos que las entidades de la dimensión psicológica, a nivel abstracto, son temporales e inespaciales), o del tiempo en la flecha del tiempo como símbolo iconográfico de representación que depende del sentido de la mirada del observador (recordemos, a su vez, que el tiempo solo puede ser representado al realizarse en el espacio tiempo, pues sin su realización, es una entidad de la dimensión lógico-abstracta, y por tanto por abstracción sería inespacial e intemporal, como pretérito). El lógico formal, en vez de intentar desarrollar estos galimatías, solo trata de construir teoremas consistentes, en tanto que *representaciones*, que enriquezcan la materia de las reflexiones dialécticas. Pero la concepción materialista de la contradicción dialéctica ejercida excluye la posibilidad de definirla en sentido formal. *La contradicción no es un concepto lógico-formal represen- tativo* (Bueno, 1972b: 382), y en el caso de que se den contradicciones formales, lo serán en la medida en que una secuencia de símbolos lógicos se oponga a otra previamente establecida, por lo que el efecto de dicha oposición será la eliminación en la dimensión física de una de las secuencias incompatibles. O hay que borrar uno de los dos términos de la secuencia o los dos. En conclusión, la contradicción formal será inseparable de la operación trascendental misma que conlleva la incompatibilidad desarrollada, en la práctica, por la eliminación de una, o de

las dos fórmulas. Este proceso, como tal, *no puede ser representado*. Pero es en su ejercicio donde se da el sentido de los valores binarios, 1 o 0, como metros de correspondencias ejercidas con clases de signos tipográficos (Bueno, 1972b: 382):

> El concepto de 'contradicción ejercida', ontológicamente analizado, es solidario de la eliminación (destrucción, cancelación, negación) del sistema o sujeto que soporta la contradicción. Un sistema es contradictorio, según esto, cuando su propio desarrollo lo conduce a su desaparición y, en tanto que ello no ocurre, no cabe hablar de contradicción (una contradicción latente no es contradicción). Recíprocamente, en principio, todo sistema o entidad que ha desaparecido puede suscitar la instauración de un análisis dialéctico, orientado a descubrir la contradicción que lo constituye y lo eliminó. En la medida en que los sistemas que *son y dejan de ser* –es decir, que se mueven– [*recordemos los conceptos conjugados reposo / movimiento en la symploké de Platón*] son reales, la dialéctica es también real, objetiva, y la ontología debe establecer los tipos de este proceso (uno de ellos, precisamente, la estructura hilemórfica de la realidad) (Bueno, 1972b: 382).

De esta manera, podemos disponer de un criterio materialista fuerte para proceder al análisis dialéctico de cualquier fenómeno del Cosmos. Toda totalidad, todo sistema, toda identidad, deberá ser presentada de tal manera que se conozcan los nexos de necesidad que ligan los principios específicos de su constitución con su destrucción. Por medio de la vinculación fuerte entre el concepto de contradicción y el de destrucción es como podemos dar sentido a la contradicción dialéctica. No hay contradicción si no hay destrucción de lo contradictorio. El efecto de la contradicción es la destrucción de la totalidad, identidad o sistema contradictorio[27]. Las contradicciones, materiales y formales, son dialécticas en sentido fuerte en tanto han suprimido uno o todos los términos de la incompatibilidad.

Ahora bien, en la lógica formal, o en cualquier sistema formal, si no hay contradicción (hay no-contradicciones) será porque las fórmulas no-contradictorias cancelan contradicciones ejercidas, sin las que dichas fórmulas carecerían de sentido. Los elementos que representarían la cancelación de una contradicción ejercida al aplicar una transformación sin realizarla (como el ejemplo que hemos puesto más arriba respecto del tiempo) serían elementos neutros. Una transformación idéntica sería un giro de 360º. En tanto que idéntica, no es transformación, *pero en dicho giro de 360º ha de ocurrir alguna operación o variación física, así como disposiciones temporales distintas respecto al momento antes del giro* (Hegel-Marx-Bueno-Materialismo Político). Por lo que, si hay transformación, no sería idéntica. El elemento neutro de los diferentes tipos

de suma, el número 0, sí representa mejor lo que es una contradicción ejercida, superada. El número 0 puede ser interpretado como supresión o aniquilación de una cantidad presupuesta. Al escribir 3-3=0, el 0 aquí será la supresión de diferencia entre las dos variables (3=3) que ejercitan dicha diferencia por ser dos manchas diferentes, representándose una contradicción eliminada. Que haya un signo =, establecido entre dos menciones distintas de un mismo signo patrón, implica en este caso contradicción, y afirmar que no la hay por el signo = es realizar un razonamiento metafísico, como si el = tuviese una realidad diferente del proceso mismo que lo ha establecido mediante la supresión de la contradicción ejercida al hacer idénticos los dos números 3. Si trasladamos esta contradicción ejercida a la dimensión física, por ejemplo al partir de un cuerpo en movimiento rectilíneo y uniforme, o también en reposo, una fuerza se acusará por la capacidad de modificar ese estado de reposo o movimiento. Suponiendo esto, la contradicción residirá en hablar de fuerzas cuando no hay modificación, habiendo resultante nula, que es algo diferente a la no resultante. La resultante nula será una fuerza que ha dejado de ser tal, y únicamente en este sentido los vectores-fuerza iguales de sentido contrario representarán una contradicción. Y no por oponerse en sí, sino porque se oponen de tal manera que la resultante de tal oposición sea nula. No hay oposición dialéctica cuando los cuerpos se oponen con diferentes ángulos. Pero cuando los cuerpos se oponen en igual módulo y dirección, pero en sentido opuesto, entonces, aún como caso particular, sí hay oposición dialéctica. Aquí sí rige la ley dialéctica de o hay contradicción o no hay dialéctica. En la mecánica clásica, la contradicción equivaldrá, por tanto, a la cancelación, por destrucción, de las aceleraciones (modificaciones) que constituyen un estado inercial en dos cuerpos.

La idea de contradicción solo podrá ser desarrollada mediante la distinción entre apariencia y realidad. Aún con resultante nula, en todo sistema inercial existen realmente fuerzas aunque en apariencia no actúen en él. Todo sistema inercial es aquel en el cual se suprime la contradicción de las fuerzas actuantes sobre él, modificándolo, aunque también actúen sobre él fuerzas que no lo modifican. Esta contradicción ejercida y suprimida de dicho sistema inercial es una contradicción ontológica dada en la *symploké* de las dimensiones óntico-materiales del Universo. No es una mera contradicción psicológica, generada mediante los pensamientos subjetivos de

aquellos que pensaban que en ese sistema inercial no había contradicciones, cuando sí las había. Sin duda, el factor psicológico ha de estar presente a la hora de comprobar las contradicciones. Pero también lo han de estar los objetivos y las fuerzas de la dimensión física, y las leyes de la mecánica clásica, cuyo lugar es la dimensión lógico-abstracta (son leyes tan objetivas como los objetos físicos del sistema dado). La contradicción ejercitada pertenecerá a la propia construcción trascendental del Universo, pues la aparente ausencia de fuerzas será objetiva cuando la resultante de la contradicción sea nula, cuando no haya ya objetos sobre los que dichas fuerzas ejerzan su acción. Los juicios sintéticos, operatorio-corpóreos, serán los que nos permitan construir los objetos del campo donde se observan las contradicciones. No lo serán los juicios analíticos, en los cuales, como ya dijimos, no hay dialéctica (rechazada por la filosofía analítica, así como por el marxismo analítico).

Hay un punto en el que la dialéctica en *symploké* entre los entes de las dimensiones óntico-materiales del Universo llevaría a la desaparición de dichos entes, por ley interna de su propia constitución. Y esto tiene que ver con lo que hemos dicho en el punto anterior sobre la ley de la entropía y el Ego Trascendental. Esta conclusión ontológica, en relación con las conclusiones de cierre gnoseológico de la termodinámica, es una conclusión ontológica general que equivale a la idea general de materia como Ser Material Trascendental. La consideración dialéctica del Cosmos aparece en la intersección misma del Ser Material Trascendental con el Universo. El Ser Material Trascendental nos presenta toda determinación cósmica del Universo como efímera, móvil, pasajera. El Universo formaliza la movilidad e inagotabilidad de la materia en profundidad como una contradicción. Pero no en sentido general. Todo proceso o sistema real es contradictorio, pero afirmar esto no es profundizar mucho. Es necesario determinar los mecanismos, las circunstancias, los momentos que permitan determinar que un determinado sistema va a desaparecer. Y esto vale tanto para el modo de producción capitalista, como para la transición socialista o el comunismo (recordemos la Escala de Kardashov). Pero también vale para el sistema nervioso central de cada organismo individual, o para el sistema solar. Por ello, como el único criterio de sobredeterminación es la destrucción, solamente cuando alguna totalidad, identidad o sistema se ha destruido podremos analizarlo de cara a demostrar que era contradictorio. El análisis

dialéctico del Universo se habrá de llevar de tal manera que pueda representarse todo sistema que funcione en él como cancelación de una contradicción específica, no sobredeterminada ni dominante, ejercida con la especificación de sus componentes. En referencia a dicho sistema, solo así podrá corroborarse que su destrucción es *específica*, pues obedecerá a su propio desarrollo como tal, y no como parte de otro sistema finito en general. Este planteamiento solo puede llevarse a efecto por intermedio de los saberes de primer grado, particularmente de las ciencias naturales, formales y sociales, y también de la técnica, la tecnología, la política, etc.[28] Por lo que respecta a los modos de producción, y habida cuenta de la caída del bloque soviético, toda predicción exacta sobre el fin de los mismos, particularmente del capitalismo en el que estamos todavía inmersos, no será científica en tanto no pueda determinarse en el tiempo. Y si no puede determinarse en el tiempo, afirmar su destrucción será un mero deseo o mera ideología, o ambas cosas a la vez. No porque no sea falsable en términos de Karl Popper, sino porque, simplemente, no será científica, no ofrecerá los mecanismos de los componentes temporales, reales, de la contradicción, o los ofrecerá según criterios externos, estadísticos. Esto no invalida el materialismo histórico, pero sí el teleologicismo del marxismo vulgar. Y de ahí la propuesta de vuelta del revés de Marx del materialismo filosófico, como *regressus* crítico hacia el materialismo político.

No ofrecemos una suerte de meteorología social, ni una sociología científica estadística. No pretendemos analogar el materialismo político a una ciencia natural. Pero sí afirmar que si el modo de producción capitalista no ha caído todavía es porque no ha agotado todas sus posibilidades hasta ahora, y por tanto, no se han producido contradicciones fuertes en su seno que lo lleven a su destrucción. No decimos que no vaya a ocurrir. Decimos que, por ahora, científicamente no ha podido determinarse su momento de colapso por las características antedichas. Claro que solo a posteriori, consumados los hechos, se pudo determinar retrospectivamente el momento de colapso del esclavismo y del feudalismo, aun cuando en el mundo actual siga existiendo esclavitud y servidumbre, incluso más que antes en términos cuantitativos. En todo caso, no era posible determinar el colapso de esos modos de producción en su momento porque no existían las herramientas para poder determinar dichos colapsos en los tiempos históricos en que dichos modos de producción eran los realmente existentes. No en vano,

como dijo el propio Marx: La razón siempre ha existido, pero no siempre de una forma razonable.

Fue en 1995 cuando Bueno profundizó en cuestiones sobre la dialéctica, en un artículo de la 2ª época de la revista *El Basilisco*, titulado "Sobre la idea de dialéctica y sus figuras", que sirvió de base para una lección pronunciada un año antes en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo, titulada "Análisis crítico de la idea de progreso" (Bueno, 1995c: 41-50). En este texto, Bueno enfrenta su idea de dialéctica a la del diamat, y su pretensión de relacionar dialéctica con movimiento, en la forma en que al menos se presentó, en gran medida, en el diamat soviético, asociando movimiento con teleología. Bueno, sin negar el movimiento, retoma la idea de los conceptos conjugados reposo/movimiento (que veremos más adelante en la parte en que tratemos la vuelta del revés de la idea marxista de base/superestructura). Todo movimiento se conjuga con estados de reposo que, en tanto que suponen en ellos figuras de la dialéctica, contradicciones que han de resolverse, son también dialécticos. La dialéctica, en el diamat, estaba subordinada a la totalidad, algo que supone monismo, y que es incompatible con el pluralismo ontológico de la materia que inició Platón con su propuesta de *symploké*. A juicio de Bueno, no obstante, la concepción de la dialéctica propuesta para definirla en función de las contradicciones de toda clase, implicadas en todo tipo de procesos analizados, que inicia Platón, y que siguen Aristóteles, Kant o Hegel (también Marx), sirve para oponer dialéctica a analítica. Una oposición que tuvo éxito en la Guerra Fría, y que sirvió para que el bando capitalista liderado por Estados Unidos y el resto del mundo anglosajón adoptaran y potenciaran la filosofía analítica frente al diamat soviético. La filosofía analítica, y también el marxismo analítico anglosajón, adoptarían una visión de la dialéctica circunscrita a las contradicciones metodológicas de la filosofía, siguiendo a Aristóteles y a Kant. Por el contrario, el marxismo seguiría la consideración de la contradicción dialéctica como extensible a la esfera de la Realidad, del Cosmos en general, del Universo, y no solo de las metodologías filosóficas propias de DU3. En esta línea estarían tanto Platón como Hegel, pero también Marx. A juicio de Bueno, sin embargo, la distinción entre dialéctica analítica y dialéctica real que separa a Platón y Hegel de Aristóteles y Kant no ha lugar, pues el Universo en que vivimos y actuamos es tanto realidad pensada como pensamiento realizado (Bueno, 1995c: 42). Sin embargo, la

distinción entre dialéctica analítica y dialéctica real, que surge con Platón, y que permite distinguir las contradicciones en sentido fuerte, verdaderamente dialécticas, tanto en la metodología teórica como en la praxis real, política, es la más razonable para analizar la idea de progreso, que de manera necesaria está relacionada con la idea de producción. No en vano:

> [...] los sistemas con realimentación negativa podrían reinterpretarse como sistemas que incorporan un mecanismo destinado a rectificar, contradecir o negar los esquemas de identidad por los cuales se rige el curso interno de los procesos en ellos implicados (Bueno, 1995c: 42).

La concepción fuerte de la dialéctica depende, a su vez, del modo en que se entienda la presencia de la contradicción en todo sistema, idea o proceso considerado dialéctico. Esto implica tomar posición o partido ante la cuestión de la supuesta independencia entre la lógica formal (analítica) y las categorías materiales del Universo más allá de, y entretejidas con, DU3. Toda contradicción, también en lógica formal, no ha de ser necesariamente algo entendido en términos de negación del principio de no contradicción. Además, reconocer la contradicción, también en lógica formal (analítica), no implica validar la contradicción lógica. Es posible la doble verdad, positiva y negativa, pero no la doble falsedad. Esto ya lo tuvo en cuenta el diamat, a través de su distinción entre contradicciones antagónicas y no antagónicas, que podía corresponderse con las diagonales y las paralelas del cuadrado lógico (Bueno, 1995c: 43). Un ejemplo de contradicción antagónica sería afirmar que una persona se encuentra en dos lugares a la vez, salvo en el caso de los bosones en la mecánica cuántica, pero no ocupar el mismo espacio al mismo tiempo, algo compatible con el pluralismo ontológico del materialismo político. Reconocer la contradicción en lógica formal (analítica) no significa aceptar su validez, su norma. Pero dialectizar la lógica formal, aceptar que la dialéctica, en tanto que contradicción en sentido fuerte, forma parte de los análisis de la lógica formal, supone pensar que la contradicción no es una errata de la lógica formal, tendente en la filosofía analítica a la búsqueda y conformación de identidades. El principio de no contradicción en lógica formal no se suele cumplir en derivaciones formales de cualquier proposición lógica, las cuales son dialécticas porque parten de la representación de la contradicción, aunque terminen negándola o declarándola inaceptable en virtud de las reglas internas de la lógica, o de sustitución de variables. Es más, en los pasos de toda derivación formal lógica, la contradicción puede ser ejercida, o presentarse, en más de una

ocasión. El *proceder dialéctico de la lógica formal* se da en sus estrategias para eliminar las contradicciones que en ella se construyen. Aceptar la contradicción en lógica formal supone aceptar un hecho lógico resultado de operaciones autológicas, dialógicas y, también, meramente formales. Es un hecho interno a la propia lógica formal, y no una errata que fuese preciso eliminar.

Defender la validez de la contradicción en ontología, al modo de Hegel, es una cosa. Y reconocer su existencia al modo de Marx o de Bueno es otra bien distinta. Aún agregando que dicha existencia, por existir, pide su cancelación, es decir, toda contradicción fuerte conlleva su cancelación para la construcción de una nueva identidad que resuelva la contradicción, la dialéctica es algo tan real como el Universo en que se producen, de manera constante, contradicciones fuertes y su resolución formal y material. Las tradicionales oposiciónes entre dialéctica subjetiva / objetiva, dialéctica del espíruto (o de la Historia) / de la naturaleza (en Engels), dialéctica de la conciencia (o de la mente) / de la realidad y dialéctica formal (lógico formal) / material, giran entorno a la oposición objetivo / subjetivo y formal / material, en tanto que Historia o espíritu suelen reducirse a subjetividad por parte de la filosofía analítica. Sin embargo, no es evidente la relación objetivo / subjetivo con formal / material. Las proposiciones de la lógica formal (analítica) no tienen por qué reducirse a juicios o valora-ciones mentales. Son, por el contrario, construcciones objetivas, concretas e históricas. Son formales, según reglas estrictas, y coordinables con otra materia (son, también, materialidades tipográficas). Las oposiciones objetivo / subjetivo y formal / material pueden disociarse, y cruzarse, con concepciones filosóficas muy distintas respecto de la dialéctica. Los ejemplos que pone Bueno (1995c: 45) son los siguientes:

1) Como dialéctica objetivo-material: es el caso de la dialéctica de la naturaleza de Engels.
2) Como dialéctica objetivo-formal: la teoría analítica de la dialéctica de Görren.
3) Como dialéctica subjetivo-material: la dialéctica de la Historia en Hegel.
4) Como dialéctica subjetivo-formal: apoyada en la subjetividad individual y en su propia formalidad, como ocurre con Piaget.

Esto demostraría que la dicotomía entre dialéctica subjetiva y objetiva no es la única que puede servir de referencia. El dualismo mente / materia es de origen espiritualista, solo aceptará un cierto grado de dialéctica subjetiva, admitiendo que un sujeto pueda caer en contradicción, rectificando luego sus juicios para alcanzar una conclusión válida. Sin embargo, este dualismo espiritualista considerará metafísica grosera y burda la referencia a la contradicción del grano de cebada cuando se transforma en espiga (Bueno, 1995c: 45). El dualismo objetivo subjetivo, de origen cartesiano, supone oponer DU1 a DU2, o viceversa, y al margen de la dimensión lógico-abstracta, DU3, e incluso de la posibilidad de otras dimensiones. Pero no hay dialéctica dualista alguna. Ni tampoco es dialéctica la destrucción mutua de dos cuerpos que chocan en el espacio. Ahora bien, la pregunta que Bueno se hace al respecto es la siguiente:

> [...] ¿por qué si se mantiene un gran recelo ante esa tendencia a llamar contradicción a la incompatibilidad entre dos esquemas de identidad que han debido *ponerse* para ser destruidos o rectificados puesto que los esquemas se prolongaban virtualmente más allá del punto de colisión- no se mantienen también ante la interpretación objetiva de los propios vectores? (Bueno, 1995c: 45).

Si se consideran imaginarias o virtuales las líneas que siguen los cuerpos que chocan de la dimensión física, entonces habría que descartar toda la mecánica clásica, pues la fuerza que determina la aceleración de una masa inercial lo hace siempre en relación a su trayectoria virtual objetiva, y nunca con relación a una línea ficticia. Sin embargo, aunque el cuerpo es DU1, la línea inercial virtual es DU3. Toda fórmula lógico-abstracta ha de ser referida a situaciones objetivo-materiales. Toda variable dialéctica es expresión, verdadera o falsa, de pensamientos y, a su vez, expresiones objetivas tipográficas coordinables con situaciones físico-corpóreas o lógico-abstractas, como mínimo. De ahí que, desde posiciones materialistas, la dialéctica subjetiva / objetiva deba ser removida. La dialéctica puede aparecer en la naturaleza representada ante una subjetividad, pero sin suponer ello la subjetivización de una objetividad que, muchas veces, es lógico-abstracta. Si prescindimos de la dimensión lógico-abstracta, o de cualquiera de las otras dos en tanto que realidades todas ellas naturales e históricas, desaparecería la configuración misma de nuestro mundo de experiencia. O lo que es lo mismo, sería imposible entender racionalmente el Universo a nuestra escala, ni el Cosmos mismo incluso aún teniendo en

cuenta al Ser Material Trascendental, pues la acción del Ego Trascendental no sería la que es. Todas las dimensiones óntico-materiales son inmanentes al Universo en que nos movemos. Pero al margen de la dimensión lógico-abstracta "es imposible distinguir el azar de la necesidad" (Bueno, 1995c: 46).

Eso sí, una vez admitidas las configuraciones en juego mutuo en el Universo, y de cada una de las dimensiones, no es racional rechazar las posibilidades de contradicción objetiva entre ellas. Contradicción, dialéctica, es incompatibilidad de términos correlativos a proposiciones sin necesidad de una mente juzgante de dichas incompatibilidades. Por diversas razones, la incompatibilidad entre estos términos implica la rectificación, bien de aquellos que son incompatibles, bien de todos al mismo tiempo en una configuración causalmente determinada. La estrategia ante diversas situaciones dialécticas es, siempre, la de cancelar la contradicción, pues esta no puede mantenerse, ha de desaparecer, fluir, moverse, aun cuando no todo movimiento implique contradicción formalizable.

Existen dos modos generalísimos de resolución de las contradicciones dialécticas, distinguibles en el proceso de configuración de las incompatibilidades:

I. El modo estructural, o de *simultaneidad*: producido cuando los términos de la contradicción o incompatibilidad dialéctica se nos presentan frente a frente, con abstracción de sus génesis respectivas, puestas entre paréntesis. Como forma canónica, la dialéctica estructural tiene los *dilemas* y las *antinomias*. Los procedimientos tradicionales de las *antilogias* de los sofistas, el *sic et non* escolástico o las *antinomias* kantianas, serían procedimientos de esta dialéctica estructural.

II. El modo procesual, o de *sucesividad*: producido cuando los términos de la incompatibilidad dialéctica se nos presenten según su trayectoria de origen, procediendo unos como desarrollo de otros. Parajódicamente, los cuatro argumentos de Zenón de Elea, agrupados bajo la rúbrica general de argumentos contra el movimiento, desarrollan una dialéctica del movimiento no muy distinta a la de la *symploké* platónica en *El sofista*. La dialéctica procesual parece dotada de movimiento, también en Zenón de Elea, pues en su forma y contenido se dirige a demostrar que el movimiento no existe.

En la rectificación de algunos, o de todos, los términos que entran en contradicción dialéctica, se pueden distinguir estrategias posibles orientadas entre el orden de las apariencias o fenómenos, y el orden de las esencias o estructuras. En el marco de la dialéctica procesual, Bueno detalla una taxonomía de figuras o estrategias de cancelación de las contradicciones dialécticas, aplicables a niveles incluso elementales. El fundamento de esta taxonomía está en la incompatibilidad, o contradicción, consecutiva a una fractura de una configuración o esquema material de identidad presupuesta, o de varias configuraciones. La dialéctica presupone multiplicidad de origen de sus núcleos de desarrollo. Acogiéndose a las categorías de *tauton* (lo mismo) y *heteron* (lo otro) de *El sofista* de Platón, Bueno propone cuatro situaciones de movimiento que cancelarían las contradicciones dialécticas:

a) Situación en la que *lo mismo se reproduce en lo mismo*, como la recta inercial descrita por una masa inercial en sucesivos intervalos temporales.

b) Situación en la que *lo distinto se matiene como distinto*, como dos rectas paralelas prolongadas de manera indefinida durante intervalos finitos y recurrentes del proceso, o dos rectas convergentes cruzadas en un punto, pero que siguen sus caminos sin confundirse. Esta situación y la anterior corresponden con procedimientos lógicos analíticos de ratificación.

c) Situación en la que *lo mismo conduce o desemboca en lo distinto*, en un proceso dialéctico *por divergencia*.

d) Situación en la que *lo distinto o múltiple conduce o desemboca en lo mismo*, modificando lo múltiple originario en un proceso dialéctico por convergencia.

Dialéctico es todo proceso de rectificación de una situación contradictoria. Los procesos convergentes o divergentes, y las estrategias que entrañan, tienen sentido efectivo en su rectificación. Dichas estrategias pueden ser:

A) Por *progressus*, mediante reiteraciones progresivas del movimiento tanto divergente como convergente, hasta configuraciones incompatibles con el proceso mismo, constituyendo su límite. Estas estrategias contradicen y rectifican todo proceso, aún cuando este no sea contradictorio, dando la posibilidad de que aparezcan configuraciones *segregables* del proceso dialéctico que lo generó, como ocurre en ciencias sociales en sus franjas de verdad operatorias.

B) Por *regressus*, mediante una involución determinada porque la configuración a la que nos llevaría el proceso sería incompatible con él, además de autocontradictoria, e incompatible con terceras referencias presupuestas. Estos *regressus* presuponen un *progressus* previo virtual, pues aquellos corresponden, de alguna manera, con argumentos apagógicos).

Cruzando los criterios a), b), c) y d) con A) y B), obtenemos una taxonomía de cuatro figuras dialécticas, dos correspondientes al *progressus* (evolución) y dos al *regressus* (involución), y a su vez cruzadas con procesos dialécticos de divergencia o convergencia, también en grupos de dos. Pero no se trata de figuras dialécticas que supongan, desde una concepción propia de la identidad de la filosofía analítica, como huidas hacia adelante (o hacia atrás) que eviten las contradicciones. La validez, no obstante, de todo proceso dado según una figura dialéctica no depende de la forma de cada figura, sino de su materia. Los procesos de divergencia mantienen su independencia respecto de los de convergencia, aunque no ocurra al revés ni puedan ser reducidos estos a aquellos. No se trata de procesos simétricos, teniendo en cuenta su independencia. Un proceso de convergencia exigirá, de forma explítica, al menos dos cursos de movimiento, que para converger mutuamente divergirán por separado. Y al divergir, estos procesos describirán una figura equiparable a alguna de las figuras de la divergencia. Es posible que procesos dialécticos secundarios resultantes de la concatenación de figuras de índole diversa, se den de tal modo que la concatenación no constituya una figura dialéctica especial, sino por el contrario una figura dialéctica descomponible en sus partes.

Las figuras de la dialéctica que, por tanto, propone Bueno, son las cuatro siguientes (pondremos ejemplos familiares del marxismo-leninismo para poder explicarlos):

I) *Metábasis*. Desarrollo de una configuración, según su propia ley, conducente a otra más allá de la serie, no contradictoria en sí misma, pero que implica la resolución del proceso dialéctico por acabamiento, por lo que la continuación indefinida del proceso de *lo mismo* es incompatible con este límite. Por ejemplo, la evolución de una especie en subespecies o coespecies, que mantienen la configuración inicial pero que, al llegar a un determinado punto crítico, dos subespecies dadas dejarán de ser coespecies y se configurarán como especies

distintas. Muchos sistemas filosóficos, económicos o políticos, evolucionan por metábasis. El proceso de transición del capitalismo al comunismo, vía socialista (dictadura del proletariado) en Marx sería un proceso de metábasis. De hecho, salvando las distancias, ya Engels en *Dialéctica de la naturaleza*, describió la ley de la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos en un sentido que podría leerse, en algunos casos, como metábasis.
II) *Anástasis*. Desarrollo de una configuración conducente a otra configuración contradictoria que obliga, apagógicamente, a un *regressus* equivalente a una involución o detención del proceso, antes de llegar a su límite, mediante retirada total o retirada a fases intermedias del proceso. Ejemplo, el proceso que desarrolló la República Popular China desde 1979, con el golpe de Timón de Deng Xiaoping, en circunstancias históricas, sociales y geopolíticas distintas a la URSS de Stalin (ver *Catástasis*), por el que se llega a una detención del proceso de la *instauración directa del socialismo* vía Gran Salto Adelante y Revolución Cultural con Mao Tse Tung que podría haber llevado a la descomposición de la República Popular China.
III) *Catábasis*. Desarrollo de una configuración conducente a la confluencia de dos o más procesos, por identidad sintética, en otra configuración constituida como límite externo de los procesos de los cuales parte (*lo distinto se hace lo mismo*). Ejemplo, diversos procesos independientes de metábasis en la producción de mercancías diversos (de partes componentes de una mercancía final y, por tanto, de un valor final), son mantenidos, vía programación operativa de actividades productivas de investigación opera-tiva, terminan en la catábasis final de la mercancía-valor última. Así, las mercancías previas producidas por metábasis no deben confundirse ya, en la mercancía final, porque ya son una única y sola mercancía. En la planificación por investigación operativa, y en la producción en serie, en cierto sentido, la mercancía final preexiste, planificada, a su resultado.
IV) *Catástasis*. Desarrollo regresivo de una configuración, según una ley de identidad particular, conducente a un límite contradictorio en sí mismo que obliga a la detención del proceso. Ejemplo, cuando Stalin paró el desarrollo de la NEP de Lenin, debido al cerco geopolítico que sufría la Unión Soviética, y empezó a aplicar los planes quinquenales

conducentes a fortalecer el músculo militar soviético ante la previsible invasión anticomunista del Estado. Aquí, la anástasis evitó una involución capitalista antes de llegar a su límite, incompatible con el fortalecimiento del socialismo en un solo país, por lo que la retirada total de la vía del *capitalismo de Estado* tras 1922 evitó, junto a las purgas de la década de 1930 (no se pueden entender estas sin los planes quinquenales), la desaparición de la URSS frente a enemigos externos e internos.

En su tesis doctoral, José Ramón Esquinas (2015: 319-387) coloca las figuras de la dialéctida del materialismo filosófico en correspondencia con las que podrían ser denominadas figuras de la dialéctica del diamat soviético. En este sistema filosófico, la dialéctica es la ciencia del movimiento, y realidad y posibilidad se conjugan, como conceptos, para dotar de movimiento a la existencia. Existir es pasar de lo posible a lo real, y no solo coexistir o conectar con otras cosas. Es un proceso condicionado internamente. Sin embargo, no toda posibilidad se transforma en realidad, no todo lo posible se realiza. En el marxismo-leninismo, lo real se desdobla en lo posible y en la realización futura. Con lo que no cabe teleologicismo aquí, sino pluralidad de opciones, incluida la caída del comunismo. El futuro no existe, en el diamat, como algo paralelo a lo realmente existente, sino como posibilidad concreta inserta en el curso de la realidad actual. Lo mismo puede decirse del pasado. Para el diamat, la realidad es interconectividad y coexistencia de fenómenos plurales e irreductibles en cambio y desa-rrollo constantes, en los cuales se producen conexiones en todo el espacio-tiempo. Las conexiones del pasado influyen en las del aquí y ahora, y en estas se encuentran ya las tendencias del futuro reguladas por las realidades concretas del aqúi y ahora. Esta concepción permitía establecer tanto la praxis política marxista-leninista, como una medida racional del comportamiento humano genérico. Pero siempre partiendo de condiciones objetivas, concretas, históricas y espacial-temporales muy determinadas. De esta manera, se rechaza el voluntarismo subjetivista por el que se prescinde de las tradiciones culturales de una nación política, para realizar en ella proyectos políticos. El marxismo-leninismo, y también el diamat, rechazan el fatalismo teleológico del desarrollo de la naturaleza, aún manteniendo el carácter objetivo de sus leyes, así como la predeterminación del desarrollo de las sociedades políticas. Además, el paso de la posibilidad a la realidad,

en caso general, implica que en las totalidades de la realidad se encuentran elementos y partes que no están en interacción con otros elementos, negando el monismo.

Las leyes generales de la dialéctica, tomando en cuenta la idea de desarrollo (producción) del propio diamat en su versión más pluralista, niega que aquellas fuesen leyes físicas que predestinen al hombre. El hombre es libre, y su libertad se explica *desde* las leyes de la dialéctica. La *dialéctica general* del diamat explicaba tres ámbitos ontológicos, hasta cierto punto coordinables con los del materialismo filosófico y del materialismo político: la dialéctica de la naturaleza (M1, DU1), la dialéctica del pensamiento (M2, DU2) y la dialéctica de la Historia (M3, DU3, aunque también haya correspondencias con DU1 aquí, sobre todo respecto a las reliquias y relatos físico-corpóreos de la Historia, aunque las figuras del pasado ya muertas y sus legados teóricos, normativos, morales o filosóficos, sean más bien DU3). Las leyes de la dialéctica no son previas al desarrollo de la naturaleza y de la Historia, como remarcó Engels en el *Anti-Dühring* (1878). No eran apriorismos kantianos. Y las leyes de la dialéctica en cada una de estas dimensiones óntico-materiales son inconmensurables y cualitativamente distintas. La cosmosivión marxista se divide, por tanto, en leyes dialécticas lisológicas respecto a cada una de las dimensiones óntico-materiales en que podemos clasificar los fenómenos del Universo. Las leyes de la dialéctica general no sustituían a las leyes particulares de cada dimensión, o de cada campo concreto que estudia fenómenos específicos de cada dimensión (las ciencias categorialmente cerradas). Como afirma Esquinas:

> No es que capitalistas y proletarios se enfrenten a causa de la ley de unidad y lucha de contrarios, sino que se enfrentan por leyes inmanentes del propio capitalismo que resulta ser un caso particular de una ley universal cuya universalidad se da *a través* de estos casos particulares. Ahora bien, una vez que el intelecto del hombre ha podido definir esa ley universal mediante el análisis y síntesis de las múltiples conexiones que se le dan en el mundo, puede utilizarla como criterio metodológico para la investigación y profundización de otras realidades (Esquinas, 2015: 334).

Desde un punto de vista gnoseológico, el marxismo no tiene una visión completa, totalizadora, del Cosmos. Pero esto no disminuye el carácter totalizador de la praxis humana y del conocimiento desplegado históricamente, estableciendo nexos cada vez más profundos, a través de la acción del Ego Trascendental, en el Universo que le rodea, del que forma parte y que él clasifica. Esto es fundamental para entender las leyes

generales de la dialéctica marxista en su naturaleza. Ahora bien, estos nexos tienen un límite, y ese límite es el Ser Material Trascendental. Lo que no evita que la ontología del materialismo político permita comprender el Cosmos sin sacar nada de él, aunque sea a un nivel lógico-abstracto.

Las leyes, o figuras, de la dialéctica del materialismo histórico, teorizadas por Engels en el *Anti-Dühring* (1878: 128-152), y desarrolladas posteriormente por el materialismo dialéctico soviético son tres, aunque podría introducirse una cuarta, para ponerlas todas en correlación con las figuras de la dialéctica del materialismo filosófico. Son las siguientes, siempre según la reconstrucción de Esquinas:

A) *Ley de la transformacón mutua de los cambios cuantitativos en cualitativos*: Marca la diferencia en los *ritmos* de cambio y, por tanto, se *define como la confluencia de diversos ritmos de cambios que acaban produciendo un salto o transformación de los objetos, siempre de tipo cualitativo y no meramente subjetivo. Es coordinable con la metábasis, es decir, el progressus divergente.*

B) *Ley de la identidad concreta o de la unidad y lucha de contrarios*: La unión de pluralidades, en dialéctica entre sí, constituyen una nueva unidad. Es coordinable con la catábasis, es decir, el *progressus* convergente.

C) *Ley (tendencial) de la negación de la negación, o de la negación dialéctica*: Proceso de reconstrucción de lo concreto mediante superaciones o negaciones de las abstracciones para enriquecer el conocimiento de una configuración u objeto. Es coordinable con la anastasis, es decir, el *regressus* divergente, en tanto que el desarrollo de una configuración donduce a otra contradictoria que obliga a una detención o involución (una negación, la nueva configuración, de la negación, o configuración de origen) del proceso antes de alcanzar su límite. Pero también es coordinable con la catástasis, es decir, el *regressus* convergente, en tanto que se parte de procesos múltiples que son negados, al llegar a un límite contradictorio según una ley de identidad determinada, por lo que estos procesos regresivos (involutivos, negativos) son negados por su negación, su detención obligada. Sin embargo, lo que en Engels y el diamat es una única figura dialéctica, en el materialismo filosófico son dos, en sentidos diferentes. No obstante, la oscuridad de esta *ley* del diamat permitiría, también,

coordinarla con la de *identidad concreta* y la de *transformación mutua de los cambios cuantitativos en cualitativos*.

D) *Ley de la conexión universal de los fenómenos o acción recíproca*: No teorizada por Engels, sino por Stalin (1938), afirma que ningún fenómeno de la naturaleza puede ser comprendido si se le enfoca aisladamente, sin conexión con los fenómenos que le rodean, pues todo fenómeno, tomado de cualquier campo de la naturaleza, puede convertirse en un absurdo, si se le examina sin conexión con las condiciones que le rodean, desligado de ellas; y por el contrario, todo fenómeno puede ser comprendido y explicado, si se le examina en su conexión indisoluble con los fenómenos circundantes y condicionado por ellos (Stalin, 1938: 636). Sería coordinable con cualquiera de las cuatro figuras de la dialéctica del materialismo filosófico, siempre y cuando fuese reconstruida desde parámetros ontológicos pluralistas y no monistas.

De todas maneras, toda esta exposición sobre la dialéctica, y antes sobre la ontología pluralista del materialismo filosófico, nos permite comprobar que este pluralismo está ya presente en la tradición clásica marxista, tanto de Marx como de las tendencias pluralistas del diamat soviético.

---

1. Revolución cultural cientificista, que llega a pensar que las “ciencias naturales” llegarían a englobar a las “ciencias del hombre”, esto es, a las “ciencias sociales” (Bueno, 1983: 10). Englobamiento que, en buena medida, es uno de los núcleos principales de la polémica que hace años sostuvieron Manuel Sacristán y Gustavo Bueno, ya mencionada.

2. “La dialéctica habrá que referirla a la conciencia, al ser para sí, que es contradictorio por esencia. El terreno propio de la dialéctica es la subjetividad. Una subjetividad que, precisamente en cuanto espíritu subjetivo, constituiría el más genuino contenido del materialismo marxista, si creemos a [*Rodolfo*] Mondolfo: ‘*Frente a la concepción hegeliana, según la cual la subjetividad no era otra cosa que <materia de la astucia de la razón> universal, Marx y Engels reaccionan afirmando que esa pretendida materia de la astucia de la razón -es decir, los hombres, la humanidad- era en cambio la verdadera realidad, central y fundamental del mundo y de la Historia*’“ (Bueno, 1983: 11).

3. “A fin de cuentas, los precursores del materialismo cultural (desde White hasta Wittfogel) se consideraron, encubierta o descaradamente, discípulos de Marx” (Bueno, 1983: 11).

4. “Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social, no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que nace de las condiciones sociales de existencia de los individuos; las fuerzas productoras que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social termina, pues, la prehistoria de la sociedad humana” (Marx, [1859] 2004: XXXII).

5. “Y si reivindicamos la ontología, como contenido de este análisis, es precisamente en virtud de un permanente argumento *ad hominem*, dirigido a aquellos mismos que creen, en nombre de la ‘ciencia’,

que está fuera de lugar, por anacrónica, esta reivindicación" (Bueno, 1972b: 13).
6. "Quien disponga, por tanto, no en la cabeza –como pretendía Ortega–, sino en el papel, o en el soporte informático oportuno, de un conjunto de ideas (categoriales, por su génesis, y trascendentales, por su estructura), sobre el Hombre, la Ciencia, la Cultura, la Religión, la Libertad, la Persona, el Estado, el Individuo, el Ser, la Materia, la Causalidad, el Arte, la Democracia, los Derechos Humanos, la Tolerancia, la Ética, la Lógica, etc., y su organización adquiera una disposición parecida a la que se contiene en este Diccionario, podrá decir que dispone de un sistema filosófico y que tiene –no solo él como autor, por ejemplo, sino cualquiera que lo asuma en todo o en parte– de unos elementos, herramientas, o ideas objetivas, proporcionadas y adecuadas –y no por ello indiscutibles y eternas– para la organización de su propia existencia en el Mundo-entorno práctico que se avecina en el ya cercano próximo milenio" (García Sierra, 2000: 24).
7. "El materialismo político incluye, como determinaciones propias de la esencia de la vida política, a contenidos dados en los ejes radial y angular del espacio antropológico, si bien será imprescindible formar criterios pertinentes de politización de estos contenidos (¿por qué el territorio, que la doctrina convencional suele considerar desde luego como parte del Estado, lo es? No es suficiente constatarlo o postularlo; ni siquiera pueden pasar como teoría política las metáforas jurídicas que se ven llevadas a conceder al Estado la condición de persona jurídica a fin de hacerlo titular de la propiedad del territorio, una vez que la teoría patrimonial de la monarquía ha quedado reducida a la condición de un mero episodio histórico). La cuestión teórica, en consecuencia, no estriba tanto en una decisión sobre si reconocer o negar el significado de ciertos contenidos no circulares para el núcleo (circular) de la vida política, sino en la interpretación que mantengamos sobre la naturaleza no esencial y oblicua (aunque fuera imprescindible) o bien esencial y directa de ese significado" (Bueno, 1991: 274-275).
8. "La dialéctica característica del materialismo político puede hacerse consistir en esa atribución de una función esencial, para el desarrollo del núcleo [*de la sociedad política*], a determinaciones que procedan de ejes 'exteriores' al núcleo" (Bueno, 1991: 275).
9. "[...] el materialismo político tiene siempre algo de determinismo, en la medida en que la voluntad pura del espiritualismo o los valores supremos del idealismo resultan determinados a partir de factores radiales o angulares" (Bueno, 1991: 279).
10. Aquí Universo si podría analogarse a la idea de *Cosmos* de Anaximandro, pero no a la nuestra.
11. En la teoría del valor-trabajo Marx distingue entre valor de uso (que puede analogarse a la dimensión físico-corpórea), valor de cambio (que puede analogarse a la dimensión psicológica) y valor (que puede analogarse a la dimensión lógico-abstracta), mientras que el sujeto de la praxis se analogaría al Ego Trascendental, la Historia (en tanto que ámbito de desarrollo del espíritu objetivo) se analogaría al Universo y la materia transformada a través del trabajo humano, histórico, al Ser Material Trascendental. Explicaremos más adelante nuestra doctrina de las dimensiones óntico-materiales, que parten de la doctrina de Gustavo Bueno de los géneros de materialidad.
12. "La sucesión histórica de los mapas que han ido ampliando el radio del terreno cartografiado, hasta terminar, en el límite, con los mapas mundi, habrá que ponerla en correspondencia con la sucesión de los egos particulares que han ido ampliando históricamente el ámbito de su acción hasta alcanzar el límite del ego trascendental. Y como, en todo caso, el ego trascendental implica también la ampliación universal del ámbito del ego, hasta converger con el mapamundi, se comprenderá la profunda afinidad que media entre las ideas de mapamundi y de ego trascendental" (Bueno, 2009b: 5).
13. "[...], el mito de mapamundi podrá clasificarse como un mito luminoso en cuanto arroja luz crítica sobre los límites del ego trascendental, límites que se definen precisamente en las partes en las cuales el ego trascendental incluye las funciones de un mapamundi, puesto que, efectivamente, es imposible hablar de un ego trascendental sin involucrar la idea de un mapamundi" (Bueno, 2009b: 5)
14. "Este es el ciclo eterno en que se mueve la materia, un ciclo que únicamente cierra su trayectoria en períodos para los que nuestro año terrestre no puede servir de unidad de medida, un ciclo en el cual

el tiempo de máximo desarrollo, el tiempo de la vida orgánica y, más aún, el tiempo de vida de los seres conscientes de sí mismos y de la naturaleza, es tan parcamente medido como el espacio en que la vida y la autoconciencia existen; un ciclo en el que cada forma finita de existencia de la materia –lo mismo si es un sol que una nebulosa, un individuo animal o una especie de animales, la combinación o la disolución química– es igualmente pasajera y en el que no hay nada eterno de no ser la materia en eterno movimiento y transformación y las leyes según las cuales se mueve y se transforma. Pero, por más frecuente e inexorablemente que este ciclo se opere en el tiempo y en el espacio, por más millones de soles y tierras que nazcan y mueran, por más que puedan tardar en crearse en un sistema solar e incluso en un solo planeta las condiciones para la vida orgánica, por más innumerables que sean los seres orgánicos que deban surgir y perecer antes de que se desarrollen de su medio animales con un cerebro capaz de pensar y que encuentren por un breve plazo condiciones favorables para la vida, para ser luego también aniquilados sin piedad, tenemos la certeza de que la materia será eternamente la misma en todas sus transformaciones, de que ninguno de sus atributos pueda jamás perderse y que por ello, con la misma necesidad férrea con que ha de exterminar en la Tierra su creación superior, la mente pensante, ha de volver a crearla en algún otro sitio y en otro tiempo" (Engels, [1875-76] 1974: 15). Parece que Engels, en este último párrafo de la introducción a su *Dialéctica de la naturaleza*, es solidario del principio antrópico fuerte.

15. "[...] el materialismo dialéctico (cuyos componentes monistas han sido muchas veces subrayados) asumió de hecho el principio antrópico fuerte, y no solamente en el terreno de la teoría, sino en la práctica tecnológica, política y moral (nos referimos al 'humanismo comunista' y al interés constante de los soviéticos por la exploración de la posibilidad de vida y de vida inteligente en las galaxias)" (Bueno, 2009b: 89). Interés compartido, como se sabe, pero desde un prisma ideológico diferente, por los Estados Unidos de América, o por la Revolución Francesa (el relato pionero de ciencia-ficción, "Micromegas", escrito por Voltaire, es prueba de ese interés, al menos a nivel ideológico en la Ilustración). No en vano, las literaturas de ciencia-ficción en las que es más posible ver ejemplos literarios del Ego Trascendental, a las que hay que asociar otras formas de expresión artística (ilustración, comic, cine, televisión), son la francesa, la estadounidense y la rusa-soviética.

16. Una revolución en las concepciones de Hombre y de Mundo (de Universo) parecida a la que supuso las ideas del cristianismo respecto de la filosofía antigua, aún bebiendo en buena medida de ella: "La revolución (o 'vuelta del revés') que el cristianismo habría dado a la filosofía (y a la ciencia) griega se manifiesta en muchos terrenos, pero principalmente en el de las relaciones de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. El cristianismo introdujo un nuevo modo de entender las relaciones de los hombres entre sí, una moral y una ética nuevas, en virtud de las cuales los cristianos considerarán a los demás hombres (independientemente de su color, de su lengua, de su política, de su condición social, de su edad) como imágenes del cuerpo de Cristo, a quienes había que amar y respetar ante todo atendiendo a su misma corporeidad, y no solo a su alma, porque el cuerpo resucita también después de la muerte. Los cristianos comenzarán a ver a los demás hombres como partes vivientes del cuerpo de Cristo, que será preciso atender en su propio cuerpo, sobre todo si está hambriento, o enfermo, o tullido, o sometido a trabajos extenuadores. No se trataba de una 'revolución humanística', porque los hombres no eran vistos propiamente como hombres, ni siquiera solo como hermanos de algún tronco común particular, que pudiera ser fuente de un humanismo incapaz de rebasar los términos del racismo. Si los cristianos introdujeron la visión de los hombres como hermanos era en la medida en que estos hombres se veían como hermanos, no en relación con algunos ancestros míticos ya fallecidos, sino en relación con un padre vivo y presente, el Dios hecho hombre en la figura de Cristo: ya no hay griegos ni bárbaros" (Bueno, 2009b: 94).

17. El sentido de esta fórmula materialista lo explica Bueno así: "La ordenación (6) la pondremos en correspondencia con el racionalismo moderno de signo materialista. Según esto, el materialismo moderno no habría alterado el orden básico, o la filosofía básica en la que también se mueve el

idealismo moderno: nadie puede saltar por encima de su sombra, simplemente recorre el campo de otro modo. La 'subversión moderna' que destituye a E de la cúpula que ocupaba en la Edad Media, la interpretamos, no necesariamente, como un ateísmo formal, puesto que también puede tener el sentido de una transformación del Deus absconditus en una entidad que ya no fuera egoiforme, sino que tuviese la condición de una Voluntad, con una 'lógica distinta' de la lógica humana (Descartes, Schopenhauer)" (Bueno, 2004b: 7).

18. "El dolor de apendicitis es tan material como el propio intestino" (Bueno, 1972b: 104).

19. Valga un ejemplo para entenderlo: "[...] Si la línea punteada expresase solo una entidad mental, la desviación parabólica lo sería solo por relación a una línea mental y, por tanto, la fuerza, como causa de la aceleración, no sería necesaria, pues no hace falta ninguna fuerza necesaria para desviar la trayectoria de un móvil respecto de una línea mental que tomamos como referencia. La línea punteada designa algo real (material), solo que su materialidad no es ni física ni mental; es ideal objetiva, terciogenérica. Pero, ¿por ello habría que considerarla segregada del movimiento físico, hipostasiada como un contenido de un metafísico mundo ideal? El ejemplo muestra cómo es posible reconocer a los contenidos terciogenéricos sin necesidad de *desprenderlos* del Mundo; pues la línea inercial aparece asociada intrínsecamente (y como inducida por él) al móvil que está desviándose de ella. [...] La idealidad de los contenidos M3 (la idealidad de la circunferencia, la idealidad de la justicia) no tiene nada que ver con esas esencias *que bajan del cielo*; es una idealidad resultante de llevar al límite, siguiendo operaciones lógicas, determinadas configuraciones prácticas, empíricas. Pero las idealidades terciogenéricas así obtenidas son constitutivas de la propia experiencia, o bien, de los contenidos primogenéricos y segundogenéricos, puesto que si no tuviera lugar el proceso de la reversión del *límite circunferencia* a los *redondeles* prácticos, éstos no alcanzarían la condición de un concepto. Si fuera posible establecer un criterio general para el análisis de las conexiones entre los contenidos del tercer género y los de los otros dos, acaso el menos comprometido fuera el que comenzase reconociendo que a cada contenido terciogenérico ha de corresponder por lo menos un par de contenidos procedentes de los otros dos géneros (aunque no necesariamente en la misma proporción en cada caso)" (Bueno, 1972b: 105).

20. "[...] un dado hexaédrico ilustrará, por su corporeidad, el sentido de la materialidad primogenérica; en cuanto contenido de una tirada de un jugador podrá ilustrar el sentido de la materialidad segundogenérica y en cuanto elemento de una clase de dados (o de un conjunto de tiradas) que tiende a infinito, y en cuyo ámbito podrá aproximarse al concepto de dado perfecto, servirá de ejemplo de la materialidad terciogenérica" (Bueno, 1972b: 107).

21. No discutiremos aquí las analogías entre la consideración inespacial e intemporal de la dimensión abstracta y la idea de Dios e, incluso, la idea de Ser Material Trascendental en tanto esta idea, también, es análoga de la idea de Dios en otras filosofías trimembres de nuestra tradición. Ni tampoco discutiremos las analogías inespaciales y temporales del alma, al menos desde el punto de vista de la doctrina católica, en tanto esta entiende el alma como única para cada sujeto humano, creada por Dios en el momento de la concepción y, aún inmortal, sin existencia corpórea, luego no es intemporal, aparte de que solo puede tener visión plena de Dios después de la muerte biológico-física de su sujeto portador y, además, no puede pertenecer a la substancia divina. Pero valga esta nota para mencionar la continuidad constructiva (de base) de nuestra ontología dimensional óntica con respecto a la metafísica tradicional occidental y su trimembrismo Mundo (espacial y temporal), Alma (inespacial, aún cuando requiera del cuerpo humano individual para ser el principio vital del hombre y, por tanto, temporal) y Dios (inespacial e intemporal, aún trascendente, como el Ser).

22. "[...] Platón fue el primero que introdujo en filosofía la idea del Dios creador, bajo la forma del demiurgo, como artífice o artesano del Mundo (demiourgos). Pero este demiurgo no puede confundirse (como pretendieron los teólogos medievales) con el Dios creador monoteísta del Antiguo Testamento. [...] a lo sumo cabe traducirlo por 'dios', como término que admite el plural. Y si lo

escribimos con mayúsculas (Demiurgo) no es para sugerir su unicidad, sino para señalar su diferencia con el significado que un demiurgo tenía entre los griegos, a saber, el artífice, obrero, banausos. Pero el demiurgo del Timeo, aunque no sea Dios, tampoco es un simple artífice, porque él no edifica una casa o esculpe una estatua, o compone una sinfonía, sino que construye el Mundo (uno de los mundos posibles) y moldea al hombre. [...] En la medida en la que el Demiurgo no es creador del Mundo, ni siquiera será omnipotente: depende de una materia que está sometida a sus propias leyes necesarias [...] no tiene nada de particular que nuestro Mundo tenga imperfecciones. Solo que éstas ya no serán atribuibles a la malignidad divina, o a la malignidad de un genio maligno. [...] Platón encareció la bondad del demiurgo y su deseo de organizar el Mundo del mejor modo posible, dejando de lado envidias y rencores. El demiurgo está por encima de estas miserias. [...] también el Demiurgo del Timeo, como el Nous de Anaxágoras, se concibe como exterior al Mundo y por tanto, incorpóreo" (Bueno, 2009b: 103). En La República de Platón, los demiurgos son, junto a los geomoros, la clase de los productores, con derecho a propiedad y a familia, de las que se extraen sus mejores elementos para la clase de los guerreros y, de esta, se escogen los mejores para la clase de los gobernantes. En esa República, los geomoros son los campesinos y los demiurgos los obreros y artesanos. El materialista será el que lleve los materiales a estos productores para construir el orden republicano platónico.
23. "[...] el cristianismo no introdujo un humanismo (al estilo de Cicerón, pongamos por caso), sino un sobrehumanismo. El humanismo posterior, renacentista, fue una secularización del sobrehumanismo cristiano y, sin duda, tan metafísico e indefinido como él, desbordados los criterios racionales de la fraternidad. ¿Por dónde habría que trazar los límites para que esta fraternidad práctica no fuera extendiéndose no ya solo a los bárbaros, sino también a los animales más repugnantes, que también eran 'hijos de Dios'? [...] lo decisivo del sobrehumanismo cristiano revolucionario, tenía más que ver con la resolución que él imprimiría a la metafísica antigua. El mundo, como habitación de los hombres, concebidos como cuerpos vivientes en proceso histórico cíclico, tendría también que ser visto como un proceso histórico no cíclico, como la obra de un Dios creador, por tanto, de un Dios único que se había hecho hombre; [...] que no permanecía en la contemplación de su propia felicidad [...] sino que, desde su distancia, venía hacia el mundo y hacia los hombres como "encarnaciones suyas" (Bueno, 2009b: 103-104), siendo su encarnación definitiva, y por tanto, plasmación cristiana del Ego Trascendental, el dogma teológico de la Santísima Trinidad.
24. "La cultura estaliniana pone de manifiesto el mito del demiurgo, del transformador de los mundos social y cósmico, [...] es una visualización del sueño colectivo de un mundo y un hombre nuevos, [...] de que la Historia Sagrada está ocurriendo aquí, entre nosotros, de que los dioses y demiurgos –Stalin y su 'guardia estalinista de hierro'– están haciendo incesantemente, en el presente y lo cotidiano, sus milagros que transforman el mundo" (Groys, en Santos, 2013: 7).
25. En matemáticas, el isomorfismo se da cuando dos objetos matemáticos con la misma estructura algebráica permite construir una función que preserve las operaciones definidas en ellos. En química y mineralogía, es el fenómeno por el que dos sustancias distintas, también con la misma estructura atómica y molecular, pueden conformar conjuntamente una sola red cristalina. En la psicología de la escuela de la Gestalt, el isomorfismo psicofísico se da cuando los acontecimientos físicos del funcionamiento cerebral corresponden perfectamente con los acontecimientos de la dimensión psicológica. El isomorfismo de metas es aquel en el cual, según la psicología social, las metas grupales corresponden a las metas de los sujetos que conforman esos grupos.
26. En lógica, la apofántica es la sección referida a los juicios. Una proposición atributiva es apofántica cuando en ella se afirma o se niega algo. Las enunciaciones que no son apofánticas serían mera retórica, según filósofos del lenguaje como el británico John Langshaw Austin.
27. "[…] un sistema homeostático, lejos de poder figurar como prototipo de un sistema dialéctico, debe figurar como su negación. Si, ciertamente, los sistemas homeostáticos son dialécticos (según el criterio fuerte que ensayamos), será porque ellos mismos pueden ser considerados como la destrucción

de la destrucción, lo que prácticamente se piensa cuando se presentan estos sistemas como resistentes a las fuerzas que tienden a destruir su equilibrio” (Bueno, 1972b: 383).

28. “[...] solo cuando se profundice en el conocimiento de las fuerzas nucleares podremos llegar a controlar (con referencia al sistema solar, pongamos por caso) cuándo la composición de las partículas y antipartículas puede destruir una región del Universo, que, si se mantiene, es porque esa contradicción está cancelada” (Bueno, 1972b: 389).

Capítulo IV

Cuestiones sobre antropología filosófica y filosofía de la Historia

Las líneas generales de una ontología materialista pluralista que implica romper con el monismo tradicional del materialismo dialéctico (aun cuando hay elementos en él que permiten su reconstrucción pluralista), y que rompa con el gnosticismo, el nihilismo y el teoreticismo del materialismo filosófico, además del hipercriticismo propio de los marxismos occidentales desarrollados a partir de la segunda mitad del siglo XX hasta hoy día (al cual, por tradición y contemporaneidad espacio-temporal, pertenece Bueno), permite partir de ella hacia una concepción materialista de la vida política que, a nuestro juicio, tome partido por una concepción fuerte de la filosofía en lo que a su implantación política se refiere, esto es, no solo "injertada en la sociedad", sino también, y sobre todo, desde el poder político con pretensiones totalizadoras, trascendentales, de transformación crítica del Universo a la máxima escala posible. Y esto permite suponer, además, que nuestra "vuelta del revés de Marx" no se queda ahí. Por ello, toca ahora tratar cuestiones sobre antropología filosófica y filosofía de la Historia cruciales para entender el materialismo histórico de Marx, y sobre las que se centró Gustavo Bueno en su artículo del 2006 en el que planteó la vuelta del revés de Marx.

a) Del individuo alienado al individuo flotante

Es bien sabido que una de las ideas del marxismo más conocidas es la de la alienación. Se trataría, resumiendo, del estado de enajenación mental y social y de falsa conciencia en que las personas quedarían como consecuencia de la organización del trabajo en el modo de producción capitalista. Está relacionado con el fetichismo de la mercancía, y consistiría en ver cómo los trabajadores se convierten en apéndices de sus herramientas, o lo que es lo mismo, el paso del espíritu subjetivo al espíritu objetivo por medio de la *exteriorización*, idea empleada por Hegel para dar cuenta del trabajo como esencia del hombre, manifestándose así el hombre

tal como supuestamente es. Se trataría de una idea de cuño psicológico cercana a la descripción de un delirio.

Bueno pondría en relación la idea de alienación con la capa conjuntiva del poder de la sociedad política, donde se encontrarían los clásicos poderes legislativo, ejecutivo y judicial (la estudiaremos en el capítulo siguiente). Tendría que ver pues, en parte, con la relación entre estos tres poderes y las sociedades sobre los que son ejercidos y en las que se desarrollan. Para Bueno, Marx se apoyó en su propia experiencia política y en los análisis que realizó tras comprobar el fracaso de la Comuna de París (Marx, [1871] 2010), por lo que asumió una perspectiva ascendente del poder político para analizar tal acontecimiento. Marx estudió la presión de las clases explotadas sobre las explotadoras, incluyendo la refracción de esta lucha en una multitud de clases intermedias, subrayando al proletariado como clase de vanguardia de todas las demás en la lucha por el poder político frente a la burguesía capitalista y la transformación violenta, revolucionaria, de ese mismo poder político. De esta lucha se excluye al lumpenproletariado[1], aliado débil de la burguesía frente al proletariado, y se le excluye mediante la idea ad hoc, a juicio de Bueno, de alienación (Bueno, 2008a: 2). En este punto, Marx da la "vuelta del revés" a Hegel en su idea de la Historia como efecto de la acción de las clases superiores o de las elites (idea heredada de la Ilustración, en concreto del despotismo ilustrado), también de los héroes, subrayando Hegel, como ya dijimos más arriba, que la clase universal que hace la Historia es la clase de los funcionarios, clase en la capa conjuntiva del poder político en su momento descendente. Frente a Hegel, Marx trasladó la función de clase revolucionaria al proletariado.

La "vuelta del revés de Marx" que proponemos no sugiere la defensa del funcionariado, otra vez, como clase revolucionaria universal. Ni mucho menos la defensa del despotismo ilustrado, de la acción de los héroes o de minorías selectas como grupos que "hacen la Historia". La concepción materialista de la vida política va en dirección a demoler la idea misma de clase universal atributiva, vinculada también estrechamente a la idea de género humano como totalidad también atributiva. La conclusión es clara: no hay clase universal atributiva con capacidad para asumir la perspectiva racional del género humano, del Todo, porque la especie humana existe atributivamente en sentido biológico (es decir, puede ser tratada como

unidad en el campo biológico), pero en sentido político, antropológico, etc., la Humanidad no existiría como totalidad atributiva[2]. Cuando hablamos de totalidad atributiva nos referimos a aquellas totalidades cuyas partes se refieren las unas a las otras, de manera simultánea o sucesiva, lo que no implica que dichas conexiones simultáneas o sucesivas no puedan ser destruidas, es decir, que no puedan separarse las partes de dichas totalidades. En la Humanidad, al ser tratada taxonómicamente como especie ya desde Linneo dentro el campo biológico, pueden incluirse sus partes referidas las unas a las otras (los seres humanos) sucesiva y simultáneamente (evolutivamente), y pueden identificarse las relaciones de simetría, transitividad y reflexividad que permiten, a la Humanidad, ser catalogada como totalidad atributiva en tanto que especie. Pero en lo que respecta al campo político y económico, la base biológica o escala zootrópica-antrópica que tiene la Humanidad no puede considerarse como política hasta la conformación de la institución antropológica de la persona y de la personalidad humana. Instituciones que son producto de la vida política y no de la vida biológica, aún cuando la disyunción entre naturalezas y culturas, en la vida política, sea más *ficticia* que real, sin negar la abstracción de todas ellas. Instituciones que son históricas, jurídico-administrativas, muy recientes en lo que respecta a la evolución humana misma.

Existen también las totalidades distributivas, aquellas totalidades cuyas partes se muestran independientes unas de otras en su participación en el todo. Si la Humanidad es una totalidad distributiva, lo será en tanto que las partes de ese todo están separadas a la hora de participar en el todo, y lo están debido a la existencia misma de Estados, de sociedades políticas, que separan a esa totalidad en partes desiguales entre sí y en competencia, por no hablar de la separación en clases sociales. Pero cuando el conjunto de partes distributivas, con relaciones entre sí que no requieren proximidad, contigüidad o continuidad (llamadas por Bueno *isológicas*), se comportan como una estructura abstracta respecto de las relaciones de contacto, interacción, influencia, intercambio pacífico o polémico que dichas partes del todo pueden mantener entre sí, hasta incluso dar lugar a una totalidad atributiva, sea en apariencia o en sentido positivo (relaciones que Bueno llama *sinalógicas*), entonces hablaremos de totalidades mixtas o isoméricas.

La Humanidad, como totalidad, será distributiva en cuanto sea considerada como un conjunto de especímenes que no requieren proximidad, contigüidad o continuidad entre sí y que, por tanto, sus relaciones de interacción mutua pueden abstraerse. Es decir, podemos aislar físicamente cada uno de los miembros de la especie humana, y no ya solo a través de la dialéctica de clases sociales y de Estados. Ahora bien, al mismo tiempo, los sujetos humanos, sin perjuicio de su distributividad, mantienen semejanzas y diferencias específicas que permiten reorganizarlos en familias, clanes, "tribus", clases, sociedades políticas, religiones, espacios lingüísticos, partidos políticos, sujetos jurídicos, etc., distintos. Ello se debe, entre otras cosas, al carácter de las unidades políticas anatómicas y atómicas (las personas) que componen las clases y los Estados, a su territorialidad, lo que conlleva la necesidad de que cada unidad política esté vinculada a otras vecinas, también de otros Estados, y esto de modo circular y recurrente, dada la esfericidad de nuestro Planeta. Así, los Estados pueden agruparse en bloques o plataformas interestatales, con un reflejo político y económico inmediato entre sí y sobre otros. Así pues, podremos afirmar con rotundidad que la Humanidad, así como las clases sociales (en tanto están compuestas por seres humanos), son totalidades mixtas o isoméricas.

La doble división de la Humanidad en sociedades políticas y en clases sería, a nuestro juicio, una única división. Y por tanto, la negación sería doble: no ha existido, ni existe, el funcionariado como clase universal atributiva, ni tampoco el proletariado o la burguesía, por no hablar de otras clases sociales. De la misma manera, no ha existido nunca, ni existe, ni existirá jamás una familia, clan, tribu o pueblo histórico tendente a un destino histórico identificado con el liderazgo del destino de la Humanidad, en sentido aureolar[3], sea este pueblo el estadounidense (el "destino manifiesto"), la Italia fascista o, antes, la Rusia zarista (que coincidieron en considerarse la "Tercera Roma"), la raza aria (a través del "Tercer Reich" que pretendía durar mil años), la Hispanidad en su vertiente nacionalcatólica (la "cruzada" franquista "por el Imperio hacia Dios"), el Estado Islámico (la Umma universal dirigida por un califa tras el triunfo de la Yihad *menor*), o China (como "Imperio del Centro"), entre otros.

Al no haber clases universales atributivas, sino mixtas (y aún contrapuestas al lumpenproletariado), no habría habido, ni hay, ni habrá

nunca unidad atributiva de la clase obrera a escala universal. Esta clase obrera, durante el desarrollo de los procesos y relaciones de producción, y por la misma dialéctica de clases y de Estados, habría ido conformándose en grupos diversos con distintos intereses. A juicio de Bueno:

> Teóricamente, esa clase universal habría desaparecido por completo en las *democracias homologadas* de después de la Segunda Guerra Mundial, efecto del desarrollo económico y tecnológico de la época *neotécnica*, en la cual tanto los patrones como los trabajadores cualificados, los técnicos y administrativos, los gerentes, los científicos, y los propietarios de los paquetes de acciones más fuertes de cada sociedad anónima, resultaban ser ciudadanos que podían presionar a través del voto en las elecciones parlamentarias, en las consultas, o en los referendums. Carecía de sentido seguir diciendo *Proletarios de todos los países, uníos*, porque la unidad, siquiera virtual, de ese proletariado no existía, como si sus partes fuesen los miembros de una metafísica clase universal común. Ni tampoco cabría hoy considerar como representación actual del proletariado a los hombres que viven en los países, no ya subdesarrollados, sino en proceso de degradación continua y acelerada, precisamente tras la caída de la Unión Soviética. Estos millones de pueblos hambrientos, masacrados, desplazados, desorganizados (ante todo respecto de sus organizaciones indígenas originales), no podían ser considerados como parte de un proletariado universal; se parecían más a un *lumpenproletariado* (Bueno, 2008a: 2).[4]

Todo esto, aplicado a la idea de alienación, conlleva su definición como idea filosófica, y también el definir respecto a qué se está alienado. Pues la idea de clase atributiva universal estaría encaminada a terminar con la alienación que supuso la división en clases y Estados desde una supuesta situación primitiva, originaria, sin clases ni Estados ni propiedad privada. La Humanidad se alienó, según el marxismo vulgar, en el momento en que la propiedad comunal primitiva terminó. El fin de la alienación ocurrirá cuando una clase atributiva universal, en nombre de la Humanidad, avance hacia una situación comunista futura que "recupere" la idea de propiedad comunal primitiva pero aprovechando todos los avances técnicos, tecnológicos, científicos, sociales y políticos de los sucesivos modos de producción desarrollados tras el fin de la propiedad comunal, esto es, del comunismo llamado primitivo.

Esta conclusión, sin embargo, es errónea desde el marxismo de Marx. Nunca hubo hombre histórico, político, en la Prehistoria. Lo que existía hasta el nacimiento de las primeras sociedades políticas, y desde un punto de vista retrospectivo, categorial, es el hombre antropológico en estado de salvajismo o de barbarie, algo que afirma Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. El hombre histórico, político, comienza

realmente con el nacimiento de la vida política, con las primeras sociedades políticas, los Estados prístinos, implicando las desigualdades más escandalosas. Siguiendo a Engels, el hombre político, el *zoon politikon* de Aristóteles, se conforma prístinamente en la raíz o núcleo histórico de la vida política, los primeros Estados prístinos de la Antigüedad. O lo que es lo mismo, el hombre político es producto inequívoco de la vida política, la cual equivale a Civilización.

Si, por consiguiente, la Humanidad nunca fue una totalidad atributiva, sino que partió de una condición distributiva que, debido a los avances de los egos categoriales producto de la vida política, algunas partes de la Humanidad han podido totalizar operatoriamente a algunas partes de la Humanidad hasta conformarla como una totalidad mixta, ¿qué "parte activa", racional, podría tener, por otra parte, la idea de alienación? En primer lugar, la tendría en un sentido positivo-categorial, en tanto categoría psicológica y psiquiátrica, como sinónimo de "locura", de *loco* o persona que ha perdido la noción de la realidad, por sufrir demencia senil, trastorno bipolar, esquizofrenia, alzheimer, etc. La alienación sería una dolencia psíquica, crónica o transitoria, propia de enfermos mentales que han perdido la idea de su propio ego, identificándose en ocasiones con egos no orgánicos (Dios, ángeles, espíritus, fantasmas) u orgánicos (realmente existentes, como lobos, o fantásticos, como hombres lobo, demonios, vampiros o extraterrestres, e incluso históricos, como la figura caricaturesca del loco que se cree Napoleón Bonaparte, Jesucristo o Elvis Presley). No cabría hablar de alienación respecto de los sujetos que, por falta de prudencia o por pura maldad intrínseca, realizan actos siendo conscientes de la realidad que les rodea pero, o bien les da igual (los psicópatas, o los individuos con una bajeza moral muy acusada, aún arrepentidos), o bien asumen las consecuencias de sus actos como fatales y necesarias, como le ocurre a muchos criminales comunes o a un terrorista que se inmola en un atentado salafista yihadista.

En segundo lugar, también podría hablarse de alienación en sentido filosófico o ideológico, en referencia a las personas que aparentemente llevan una vida "normal" pero que, en relación con la idea marxista de falsa conciencia, podrían vivir en un estado *inconsciente* parecido al autismo o a la "locura objetual". Se trataría de sujetos revestidos de una personalidad presuntamente "impermeable" a las influencias de los demás,

comportándose como autómatas con capacidad de eliminar o segregar de sus vidas todo aquello que pueda rectificarlas o modificarlas, o simplemente ampliar su espectro vital, su filosofía de la vida, su sistema de valores. Estas incapacidades les aislarían de todo influjo de la sociedad de personas que los rodean, en un sentido individualista y hasta solipsista, pudiéndose aplicar la idea de alienación, por tanto, no solo a personas individuales, sino también a grupos de sujetos e incluso a clases sociales, aisladas o extrañadas de otros grupos o clases de personas, y ahí Marx tendría razón. El caso más claro sería el de las sectas, destructivas o no, pero también de los grupos profesionales o intelectuales endogámicos, gnósticos (*gremialismo*). Pero también se puede ver claramente en los casos de grupos humanos de "culturas extrañas" (aborígenes, "indígenas", en reservas o campos de trabajo o de concentración), en confrontación con otras culturas de referencia. Los sujetos de esas "culturas extrañas" sufrirían un estado, quizás forzado, de alienación genérica referida a la Humanidad como totalidad mixta y a su sociedad política de referencia como totalidad atributiva, siempre que se les concediera a los sujetos de estos grupos la categoría y condición, reciente en la Historia, de personas.

Esta descripción de alienación, como alienación genérica, va referida a la Humanidad repartida principalmente en Estados y en clases, también en diversas esferas sociales (religiosas, sociológicas o de ocio, como las tribus urbanas, por ejemplo) mutuamente incompatibles entre sí e inconmensurables en muchos aspectos. Una alienación genérica que puede proyectarse sobre los propios sujetos, y en particular sobre aquellos que viven en el maremágnum de la turbulenta confluencia entre estas esferas diferentes, no pudiendo identificarse plenamente con ninguna de dichas esferas, menos aún por la intersección de algunas de ellas, permaneciendo, por tanto, alienados. Es lo que Bueno llama *individuos flotantes*, pues flotarían en medio de estas turbulencias fruto de la colisión de corrientes sociológicas diversas en las sociedades políticas actuales. El primer tipo de alienación que referimos podría considerarse un subtipo de esta[5], la cual, a su vez, no deja de ser un producto ideológico de la alienación en sentido marxista asociada a la cosificación de la fuerza de trabajo humana (y por tanto de la vida humana) y a la personificación de las mercancías en eso que Marx llamó *fetichismo de la mercancía*. Dicho *fetichismo* es el fundamento

contemporáneo de la existencia alienada de los individuos flotantes. Pues, como un náufrago a la deriva, los sujetos en el modo de producción capitalista, se agarran a las mercancías para poder *salvarse*, a través del desconocimiento del proceso de explotación que lleva a la producción de dichas mercancías.

b) La figura antropológica del individuo hundido

Asimismo, y siguiendo la analogía líquida acuática, habría un tercer tipo de alienación, la del individuo que, aún consciente de su situación en el Mundo, y del Mundo mismo, viviría una situación personal y social de absoluta incapacidad para rebasar las limitaciones que le obligan a vivir, entre sus pares en la sociedad política, aceptando la alienación personal o colectiva, como si de un secuestro se tratase, y casi obligado a aceptar sufrir el síndrome de Estocolmo, de identificación con los planes y programas de sus secuestradores. Es la situación de una alienación forzosa, y de su resistencia sin posibilidad de escape, que obliga al sujeto, o a la clase de sujetos que sea, a aceptar dicha alienación, en ocasiones incluso de manera violenta. Aquí hablaríamos del *individuo hundido*, acogotado por la presión del *fondo acuático* en que está sumido, y sin posibilidad apenas de *ascender* a la *superficie*. Este sería el tercer tipo de alienación que podemos vislumbrar, y como ejemplos podrían servir la situación, concreta, de muchos secuestrados, también a nivel emocional-ideológico, como puedan ser los niños soldado u obligados a realizar todo tipo de trabajos forzados, de muchas mujeres bajo la opresión machista (prostitución, malos tratos, opresión religiosa islámica, etc.), de grupos étnico-raciales, de grupos religiosos en países donde son minoría en tanto no representan realmente un peligro para la sociedad (pero, aun así, son discriminados por los poderes políticos descendentes y, en ocasiones, también ascendentes), determinados grupos profesionales, los pobres e indigentes, enfermos (también enfermos mentales) o incluso sujetos aislados sometidos a una violencia política inhabilitante.

Estos tres tipos de alienaciones (*locura objetual* y *subjetual*, *individuo flotante* e *individuo hundido*), independientes entre sí pero que pueden conjugarse en distintas situaciones, son tratadas individualizadamente en el aquí y ahora como formas distintas de alienación en relación al *fetichismo de la mercancía*, y con tratamientos disímiles. Sin embargo, y con el caso

especial que supone la locura subjetual psiquiátrica, y teniendo en cuenta que siempre habrá casos así en todas las formas sociales real y posiblemente existentes, desde el aquí y ahora es posible utilizar el conjunto de saberes categoriales que permiten mejorar la situación de los sujetos que sufren estas formas de alienación, tanto mediante acciones y tratamientos individualizados y/o categorizados, como mediante planes y programas sociopolíticos de recuperación de estas personas en la medida de lo posible, también contando con las capacidades y la voluntad (voluntaria, o forzada a ser voluntaria) de esas mismas personas para salir de su locura subjetual. Esto tiene mucho que ver con la ontología transformadora presentada anteriormente, y con el papel que nuestra concepción materialista de la vida política deberá jugar en el futuro si mantiene su acepción fuerte de implantación política de la filosofía.

c) Base y superestructura. Su concepción en el materialismo dialéctico

En relación con la capa basal, la capa del poder político relacionada con los poderes que tienen, a nivel descendente, relación directa con el territorio del Estado en su aspecto económico (explotación de recursos y de fuerza de trabajo), los llamados poder gestor, planificador y redistribuidor son los encargados de la recurrencia político-económica de las relaciones de producción en una sociedad política determinada. Aquí la "vuelta del revés de Marx" se centra en la famosa cuestión de la relación dialéctica base / superestructura. Estas dos ideas son también conceptos del campo económico desde la ontología marxista y la del materialismo dialéctico, y prueban que los conceptos económico-políticos están, como no podía ser de otra manera, insertos en coordenadas filosóficas que, sin derecho a calificarlos de meramente gratuitos, no son solamente categorías científicas o tecnológicas[6].

El materialismo dialéctico entiende que base y superestructura son categorías, por lo que para entenderlas hay que comprender y explicar, por su sistematicidad, su doctrina de las categorías, la cual es eminentemente gnoseológica y tiene relación con una ontología especial propia que suele reducir, como ya dijimos, la dimensión lógico-abstracta a las dimensiones física y psicológica, y a su vez, según la corriente que sea, reducirlo todo a la dimensión física (corporeísmo o fisicalismo) o a la psicológica (psicologismo).

En el materialismo dialéctico, las categorías son conceptos generales que engloban a otros conceptos específicos, siendo tanto los conceptos como las categorías formas de reflejo de la realidad que se desarrollan en el curso de la Historia, ya que surgen en un momento dado y son susceptibles de evolución y cambio. Se produce, de esta manera, la generalización de objetos enclasados según rasgos específicos. Los conceptos sintetizarían, según el diamat, objetos distintos en procesos complejos en los que se usan metodologías de conocimiento típicamente psicologistas (comparación, análisis, abstracción, síntesis, idealización, ilación, etc.). Así, en el proceso del pensar, las palabras se vinculan a objetos determinados pudiendo establecer el exacto significado de las palabras y operar con ellas en esos procesos psicológicos antes referidos, constituyendo nódulos o condensaciones vinculadas a nexos internos, a las relaciones esenciales de los objetos y a su unidad. Por reflejos el materialismo dialéctico entiende las capacidades de las cosas para reaccionar sobre otras imponiéndolas en estructura. Se trataría de un isomorfismo de los objetos por el cual dos estructuras mantienen una relación por la que a cada elemento de la primera estructura le corresponde solamente uno de la segunda estructura[7]. El reflejo en el diamat sería una forma de conexión característica de la materia que supone la acción recíproca de diversas formas de materia y de los procesos inherentes a esas diversas formas. Si el reflejo es una propiedad inherente a tipos diversos de materialidades, sería posible establecer una teoría evolutiva del reflejo en correlación con la teoría de la evolución de las especies de Charles Darwin, y que iría desde el reflejo inorgánico e inanimado al reflejo consciente de los seres humanos. El reflejo sería una relación dialéctica de partes contra partes modificándose ambas en el proceso, que sería

> [...] perfectamente coordinable tanto con la actividad de los sujetos como con el objetivismo que niega que la actividad teórica de la formación de los conceptos y categorías sería una actividad puramente mental. Y no se confunde el reflejo con las sensaciones dado que éstas representan solo un tipo fijo de reflejo primario. El reflejo consciente es un reflejo que penetra en la esencia de las cosas, en las conexiones y nexos internos del mundo que rodea al hombre [*en tanto*] la actividad del sujeto reflejante no es una actividad puramente mental, sino una actividad que siempre tiene en cuenta los materiales que refleja el sujeto, esto es, los materiales que imponen su estructura al sujeto. Así pues la acción mental no es una acción inmanente, sino que ella reproduce la misma acción práctica del hombre sobre los objetos (Esquinas, 2010: 17).

Por ello, los conceptos y las categorías, a pesar de ser "creaciones" (producciones) humanas, son objetivos, como cualquier producción humana. Los conceptos, por ser categoriales, no pueden jamás separarse de los sujetos que los producen.

Categoría sería, como ya dijimos, un concepto general fundamental con capacidad para englobar toda una serie de conceptos, habiendo conceptos particulares a cada campo científico, así como a la filosofía, que el diamat soviético define como "ciencia". Las categorías filosóficas, para el diamat, serán universales en tanto engloben rasgos, cualidades y procesos observados en fenómenos y objetos singulares, siendo lo universal una especie de nexo objetivo entre las cosas que no las destruye, sino que las conecta en un proceso dialéctico que las incluye por superación. Lo universal se daría solo por medio de lo singular, pues el Universo estaría compuesto de formas infinitas de materias concretas, como una unión infinita de cosas finitas. Y la manera en que se conectan todas esas formas infinitas es partiendo de categorías universales por las que se separan de las cosas sus características no sustanciales, no esenciales e innecesarias, siendo las categorías filosóficas una forma de "universales límite" más allá de los cuales la gnoseología no podría avanzar.

Pero para el materialismo dialéctico lo universal no es base de lo singular. Lo universal no sería lo primario, a partir de lo cual surgiría lo particular. El materialismo dialéctico negará que lo universal sea base de la existencia de la pluralidad, de las cosas singulares, lo que supondría para los diamatistas una posición hostil al conocimiento empírico del Cosmos. Esto permite ver que el materialismo dialéctico oscilaría siempre entre el pluralismo ontológico y el monismo ontológico:

> Puesto que lo universal tiene que ver con lo uno –la unidad– y con el nexo que unifica la pluralidad infinita de materialidades, cuando se haga hincapié en la concatenación universal de todas las cosas y sus vínculos objetivos, se recaerá en el monismo. Pero dado que para el diamat la unidad del Mundo consiste en su *materialidad* y la materialidad es la realidad irreductible a cualquier conciencia –sea ésta humana o divina– se nos abre la vía a una concepción pluralista al criticar la unidad del Mundo como solidaria de la unidad de conciencia: la categoría generalísima de materia es irreductible a cualquier tipo de conciencia, sea esta divina o humana (Esquinas, 2010: 17).

Mientras que para el idealismo filosófico lo uno reproduce lo múltiple, para el materialismo dialéctico en su vertiente pluralista las unidades serán síntesis de lo múltiple, englobando en cada unidad las principales

conexiones entre las cosas, entre los objetos, algo que ocurre en buena medida cuando Marx analiza el proceso de producción capitalista indicando que el núcleo de este proceso productivo está en la producción de mercancías, y de ahí que los tres primeros capítulos del tomo I de *El Capital* se centren en el análisis de la mercancía. Sin embargo, en esta totalización universal abstractiva del Universo es donde el materialismo dialéctico en su vertiente monista trata de precisarse. El "todo está relacionado con todo" del diamat monista solo se corregiría, aunque no parece posible, en la medida en que haya que evitar que el diamat avance a posiciones claramente idealistas. Para el materialismo dialéctico la unidad del Universo existirá en la variedad (como en Newton), realizándose la conexión general por medio de diferencias cualitativas de las cosas separadas[8].

En definitiva, conceptos y categorías, además de ser ideas ontológicas del materialismo dialéctico, son también gnoseológicas, presuponen una postura filosófica concreta acerca de las conexiones entre conciencia y Ser, y además de reflejar la realidad, son el resultado de la actividad cognoscitiva y práctica del ser humano que le permiten conocer su mundo-entorno, ordenando por medio de sus operaciones los fenómenos de ese mundo-entorno y colocándose "por encima" de la naturaleza. El tener todo esto claro permite entender la relación entre las ideas de base y superestructura en el materialismo dialéctico sin caer en el reduccionismo que identifica la base con lo físico, (sin dejar de lado el ser social), y la superestructura con la actividad psíquica (sin dejar de ser ésta la conciencia, aunque conciencia y actividad psíquica no son lo mismo).

Cuando se habla en el materialismo dialéctico de la relación base / superestructura, se habla o bien de esta relación como categoría filosófica generalísima (base como fundamento de una realidad y superestructura como lo que depende de ese fundamento o fundamentos), o bien (y esta es la definición que más nos importa ahora) como categoría especial del materialismo histórico que remarcaría el vínculo producido en diversas formaciones socioeconómicas entre las relaciones y modos de producción, y su "resultado", las superestructuras:

> Para entender exactamente qué quiere esto decir hemos de presuponer, primero, un espacio antropológico plano –bidimensional– y segundo, la problemática concreta en la que el diamat insertó éste par de categorías. En dicho espacio plano es en el que se da la producción como

> actividad humana no como producción en general sino como un determinado modo concreto de producir, denominado modo de producción. A las relaciones que establece el hombre con la naturaleza las denomina el diamat fuerzas productivas incluyéndose aquí tanto la actividad como los medios de producción, la tecnología. Supuesto que al producir el hombre no lo hace aislado sino que lo hace vinculado con otros hombres, las fuerzas productivas llevan aparejadas unas determinadas relaciones de producción. Y el resultado de esa producción determinada se denomina superestructura. Así, esa superestructura incluye tanto las formas de conciencia social –la filosofía, la ciencia, el arte, etc.– cuando nos referimos a los distintos modos de apropiación consciente de la realidad; incluye también las instituciones vinculadas a esa forma de apropiación consciente de la realidad e incluye las ideologías cuando se reproducen las luchas de clases. Las categorías de las fuerzas productivas representan los vínculos esenciales que se manifiestan fenoménicamente en las instituciones tecnológicas y en la praxis laboral; las relaciones de producción son los vínculos esenciales que se manifiestan fenoménicamente como *formas de propiedad* y la superestructura designa a nivel esencial lo que fenoménicamente se presenta como distintas *formas de conciencia social*, las ideologías y las instituciones vinculadas a ellas (Esquinas, 2010: 17).

Base no sería exactamente modo de producción. Si el modo de producción es la unión entre fuerzas productivas y relaciones de producción, la base haría referencia directa a las relaciones de producción y se referirá de forma oblicua a las fuerzas productivas. Si las relaciones de producción hacen referencia a la unión entre los sujetos a través de las fuerzas productivas, el vínculo entre esas relaciones de producción y la superestructura será la base. Las fuerzas productivas influyen mediatizadas por las relaciones de producción.

Base y superestructura serán, por tanto, un par de conceptos relativos, ya que la variación de un elemento en un determinado nivel supondría la variación del término homónimo en el otro nivel. Propiamente hablando, la base son las relaciones de producción vinculadas al resultado de la producción, la superestructura. Pero este par de conceptos relativos no denotaría solamente los vínculos que existen en los procesos socioeconómicos, sino que también servirían para explicar los cambios sociales en las diversas formaciones socioeconómicas, al nivel de los distintos modos de producción. Los cambios técnicos, tecnológicos y científicos que se producen en las fuerzas productivas del campo económico modifican las relaciones de producción haciendo que se "desplome", según la teoría del materialismo dialéctico, la superestructura, siendo entonces sustituida por otra más adecuada a la base y, a través suya, a las fuerzas productivas. Un proceso que, realmente, no es tan simple como aparenta.

El único modo de no caer en los análisis simplistas, propios del marxismo vulgar, sobre la relación entre base y superestructura, es desde una doctrina materialista de la actividad racional humana como productora, y producto, de la vida política. Para el materialismo dialéctico, la racionalidad humana es un producto de la actividad humana desarrollada a lo largo del curso de la Historia, presentada como capacidad de evaluación de las características de una situación en sus relaciones esenciales y en sus conexiones para ajustar y obrar la conducta humana respecto de esas mismas relaciones esenciales y en sus conexiones. La racionalidad se definirá, por tanto, como el correcto uso de las relaciones que existen entre las cosas, desvinculándola de la exclusividad de la misma por parte del ser humano, pudiendo también ser animal, siendo el desarrollo de la mano humana, con su pulgar prensible, lo que diferenciaría cualitativamente la racionalidad humana de la animal (aunque no solo se reducirá a esto, pues el pulgar prensible no implica racionalidad institucional). Sería un desarrollo vinculado en el materialismo dialéctico a la actividad productiva en el proceso de dominio de la naturaleza por parte de los seres humanos. La racionalidad sería constitutivamente histórica, y estará vinculada completamente a ideas como verdad y praxis. Si los conceptos y categorías conformados por los seres humanos son verdaderos, la racionalidad humana ligada a la dominación práctica de la naturaleza sería también cierta, y siempre en conexión todo este proceso con un "todo ordenado" en sentido monista que interconectaría las categorías y conceptos con la praxis racional humana, siempre según el diamat. Racionalidad que dependerá del de-sarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, no siendo innata al ser humano. Por lo que las categorías universales solo podrían alcanzar su plena potencialidad de cara a mostrar los nexos esenciales entre las cosas en modos de producción como el capitalismo o el comunismo. La *cultura universal* sería una producción histórica, levantada sobre anteriores generaciones, o formaciones sociológicas pretéritas, en un proceso continuo de absorción y englobamiento de los distintos bienes de dicha *cultura universal*.

Pero el resultado del concurso de todas estas diversas generaciones y sociedades políticas en la conformación de la "cultura universal" no ha sido producto de una Humanidad unida como totalidad atributiva armónica que

nunca ha existido como unidad política, sino de la dialéctica de clases y de Estados. Cosa que ya sabían Marx y Engels:

> Cuanto más vayan extendiéndose en el curso de esta evolución, los círculos concretos que influyen los unos en los otros, cuanto más vaya viéndose el primitivo aislamiento de las diferentes nacionalidades destruido por el desarrollo del modo de producción, del intercambio y de la división del trabajo que ello hace surgir por vía natural entre las diversas naciones, tanto más va la Historia convirtiéndose en Historia universal, y así vemos que cuando, por ejemplo, se inventa hoy una máquina en Inglaterra, son lanzados a la calle incontables obreros en la India y en China y se estremece toda la forma de existencia de estos países, lo que quiere decir que aquella invención constituye un hecho histórico-universal (Marx & Engels, [1845-46] 2005: 50).

De esta manera, unos círculos históricos influirán sobre otros conformándose la Historia universal, pero nunca desde una Humanidad como un todo atributivo. Aquí se produce la "vuelta del revés" de Hegel por parte de Marx cuando la distinción hegeliana entre pueblos históricos y pueblos sin Historia se plantea como una distinción entre pueblos con capacidad de conformarse como naciones políticas (como Estados-nación) y los pueblos incapaces de conformarse como tales (Armesilla, 2017), siendo derrotados por los primeros debido al inferior nivel político-económico de los segundos, lo que conlleva, vinculada a la praxis en el sentido del diamat, un *menor nivel intelectual*[9]. Para el marxismo-leninismo, por tanto, el aporte técnico, tecnológico, científico y filosófico de diversas sociedades humanas y políticas del mundo a la "cultura universal" se realiza porque, y solo porque, existen sociedades políticas técnica, tecnológica, científica y filosóficamente más potentes que pueden englobar a otras[10]. Por ello, las ideologías triunfantes (las superestructuras triunfantes), lo son porque se basan en procesos sociales y políticos triunfantes en el progresivo dominio, comprensión y sometimiento de la naturaleza. Su victoria explica un mejor reflejo de la realidad que ha permitido el dominio y la transformación tanto de esa misma naturaleza como de otras sociedades humanas y políticas. Supuestas estas premisas, una superestructura se derrumbaría si no fuese *racional*, esto es, si no se adaptase a la actividad social humana, transformándose en "falsa conciencia" y siendo sustituida por otra. Esto se relaciona con lo dicho antes sobre el reflejo como capacidad de las cosas de imponer su estructura sobre otras cosas. El criterio de verdad de la superestructura será, para el materialismo dialéctico, la praxis social (modos de producción más

elevados generan conciencias más elevadas por penetración, en las estructuras y conexiones de la realidad, del desarrollo y aumento de las fuerzas productivas y por los cambios en las relaciones de producción transformando las superestructuras en su intento de apropiación –totalización– racional del Cosmos).

La racionalidad de las superestructuras se vendría abajo cuando esas superestructuras no reflejasen las condiciones objetivas de la praxis social. Se trataría, por tanto, de una racionalidad gnoseológica, propia de egos categoriales. En forma de quiasmo, se podría entender esto, desde el materialismo dialéctico como que "[...] no es la fuerza la que determina la verdad, como proclaman los ideólogos y políticos del capital monopolista reaccionario, sino que es la verdad la que determina la fuerza" (Kursanov, 1966: 231). Proceso de verdad que incluye la racionalidad de instituciones objetuales, también tecnológicas y científicas.

Para el materialismo dialéctico, base y superestructura constituirán una suerte de totalidad orgánica cuyas partes no surgen al margen de dicha totalidad. Es decir, no es posible que se den, separadas de la superestructura, determinadas relaciones de producción. Ambas se dan correlativamente, pero generándose unas esferas particulares en el seno de la superestructura con sus leyes internas organizativas propias. Esta es la clave para entender la relativa independencia de la superestructura respecto de la base en el materialismo dialéctico. La racionalidad de la superestructura, por tanto, la hace ser una totalidad de relaciones de partes que se engloban en otras totalidades ordenadas, combinándose sus elementos de tal forma que podrían hacer *progresar* o *atrasar* el de-sarrollo de la base dentro de unos límites concretos. La correspondencia unívoca entre base y superestructura según el materialismo dialéctico no es tal, pues las superestructuras cuentan con su propia racionalidad interna. Y en la relación base / superestructura se incluyen elementos que, según el diamat, no son ni base ni superestructura[11].

Pero la "vuelta del revés de Marx" desde nuestra concepción materialista de la vida política, en lo concerniente al par de conceptos base / superestructura, ha de partir de la consideración de la expresión "categoría universal" del materialismo dialéctico como referida a lo que en el materialismo filosófico se denomina ideas. Las categorías son totalidades

atributivas en las que sus partes no participan independientemente del todo. Las categorías universales del materialismo dialéctico tendrían supuestamente la capacidad de englobe de las materialidades existentes por inclusión dialéctica, es decir, por superación conceptual que incluye las totalidades inferiores en otra superior, al tiempo que dialécticamente las niega. Las ideas en el materialismo filosófico se dan, por su parte, en el desbordamiento de esas totalidades por coordinación y enfrentamiento de unas categorías con otras, al tiempo que las descoordina o separa con otras categorías o conceptos. Así, el materialismo dialéctico se autoconcibe como "ciencia", como la única filosofía realmente científica de las categorías universales, mientras que el materialismo filosófico de Bueno se concibe como una geometría de las ideas, que encuentra su razón de ser solamente en el enfrentamiento apagógico con otros sistemas filosóficos, materialistas o no, que también son geometrías de ideas planteados como sus alternativas. El materialismo político, por su parte, se concebirá también como una geometría teórica que, sin embargo, no encontrará su razón de ser en el mero enfrentamiento con otros sistemas filosóficos, enfrentamiento que se da siempre por hecho e inevitable. Sino en su continua, y dialéctica, expansión y totalización del Universo sobre el que actúa como *mapamundi* y como demiurgo suyo a través del Ego Trascendental. Y lo hace transformando con ello, debido a ese choque absorbente que propugna, a los sistemas de ideas con los que entra en contacto, así como el mismo mapamundi de manera dialéctica y constante, apoyándose en lo ya recorrido y cartografíado y sin renegar de ello, aún revisándolo constantemente.

Las ideas, por serlo, son intrínsecamente plurales en su seno mismo. No son categorías universales que abracen universalmente todos los conceptos, categorías y confluencias de conceptos y categorías del Universo. Más bien, serían resultado de la incapacidad de categorías y conceptos para mantenerse en su inmanencia tras su momento de confrontación dialéctica dada tanto a nivel filosófico como práctico (en sentido materialista). Las categorías, por ejemplo, de la Economía Política, y también de otras disciplinas, desbordan constantemente su campo. Entendidas las ideas así se las ve como el campo propio de la disciplina filosófica, aunque realmente la filosofía no está cerrada a dicho campo en tanto que saber totalizador trascendental que, no obstante, no deja de ser un "ego categorial" más en tanto depende de los otros egos categoriales para alcanzar dicha

trascendentalidad, la cual es condición necesaria, pero no suficiente, para llegar al límite del Ego Trascendental. Pero ideas, conceptos y categorías son inconmensurables, finitas e ilimitadas, como son las dimensiones de nuestro Universo y, además, se relacionan constantemente entre sí también a nivel polémico, algo que permite la continua conformación de doctrinas filosóficas en tanto que el campo propio de la filosofía es imposible cerrarlo categorialmente, algo que sí trató de hacer el diamat soviético[12].

Si el par de conceptos base / superestructura es un intento de morfología general del modo de producción capitalista, pero también esclavista, feudal, etc., así como de los periodos de transición entre esos modos de producción, que tratase de explicar la dinámica misma del sistema, el problema principal que ofrece este par precisamente es su bidimensionalidad. Esto hace que su contenido sea plano en sentido constitutivo, remitiendo con ello a una naturaleza transformada por una sociedad humana (la base) y a una conciencia social o ideológica (la superestructura). Si la dialéctica de clases se da supuestamente en la base, el material conformado en la superestructura tendrá un sesgo de clase que llevado a posturas metafísicas como las que distinguen entre "ciencia burguesa" y "ciencia proletaria", o entre "música burguesa" o "música proletaria", conlleva el colapso del propio sistema filosófico y del sistema político que lo abandera como dogma escolástico. Y los hechos históricos han probado, tras el derrumbe soviético en 1991, que esta entrada en el terreno de la metafísica (en el gnosticismo) por parte del materialismo dialéctico era inevitable. Al suponer todos los objetos conformados en una sociedad política por el par base / superestructura, poniendo el mayor peso determinante en la base, todo aparecerá vinculado a un interés clasista que remite siempre a la conciencia:

> Los ejemplos se repiten hasta la saciedad: desde el fútbol, hasta la pornografía, pasando por toda la pléyade de instituciones culturales de las distintas sociedades, el marxismo-leninismo [*más bien el diamat*] tenderá a verlos no desde la propia racionalidad inmanente de esas instituciones sino desde el interés de ciertas clases o grupos de poder. [...] puesto que las fuerzas productivas y las relaciones de producción son objetivas –es decir, no son conscientes– y desde ellas mismas no se pueden explicar multitud de instituciones sociales, solo queda apelar a la conciencia psíquica desde cuya libertad productora generaría lo superestructural y es aquí donde el idealismo brota por doquier. Ya sea porque haya que inventar un isomorfismo naturalista –*los dioses son reflejo de las fuerzas de la naturaleza*– ya porque se haga surgir del propio interés psicológico de clase –*el arte abstracto es fruto de la conciencia burguesa decadente*– (Esquinas, 2010: 17).

En definitiva, el materialismo dialéctico en su versión monista recae en el idealismo, arrastrado desde sus influencias claramente hegelianas, y judeocristianas por extensión. También recae en el psicologismo y en el naturalismo, debido a la distinción ser / conciencia, así como a la distinción naturaleza / cultura, que distorsiona la naturaleza de las instituciones que en todo campo categorial técnico, tecnológico y científico son el fundamento real de la racionalidad humana (Bueno, 2005a). Tendencias idealistas, psicologistas y naturalistas que, por abuso y vulgarización de la terminología marxista, parecen inevitables salvo para aquellos que son capaces de detectar estas contradicciones[13].

d) Base y superestructura en el materialismo político

Una vez derrotado el diamat soviético, derrota que comenzó con el desterramiento del análisis de las categorías y de su dialéctica de todo el marxismo no soviético (particularmente en Europa), no obstante por ser rudimentario, el diamat era filosofía académica en sentido platónico, y ha sido –insistimos una vez más– el único sistema filosófico materialista, por ahora, que, junto con el materialismo histórico y combinado con él, ha estado implantado políticamente en sentido fuerte en una sociedad política, la Unión Soviética, cuyo rango de acción, en el límite, pudo ejercer(se) como Ego Trascendental. Sin embargo, el postmarxismo dominante en la actualidad ha conseguido, gracias a esta derrota precisamente, el haberse convertido en hegemónico hasta hoy día, desterrando tanto la dialéctica como la idea límite de Ego Trascendental de su ámbito de acción académica y política, en favor de los egos categoriales de las ciencias sociales (de la sociología, la psicología, la Historia, la politología), pero también de ciencias naturales como la biología (naturalismo), y de la filosofía (por ejemplo en el *gustavobuenismo*) *autolimitando* al marxismo en muchos aspectos, convirtiendo hoy por hoy a los *marxistas* en una especie de detectives ideológicos que, de manera constante, buscan intereses oscuros detrás de toda institución o de toda superestructura, privando además a estos egos categoriales de sus componentes crítico-revolucionarios, conflictivos, y de su dialéctica de enfrentamiento entre grupos, sustituyéndolo por un armonismo democratista "progre", en el que el fantasma del idealismo alemán no ya hegeliano, sino incluso krausista

(sobre todo en España e Iberoamérica), lleva a un gran número de postmarxistas al idiotismo filosófico.

Frente a esta deriva, nuestra concepción materialista de la vida política presenta una morfología de la vida política y, de manera importante, del campo económico en analogía con la teoría del cierre categorial. Ahora, los sujetos en sus actividades van conformando un núcleo, un cuerpo y un curso de la sociedad política y unas capas y ramas del poder político, que veremos más adelante. Y lo hacen por medio de operaciones con términos del campo antropológico, sociológico, económico y, sobre todo, político, que permiten la recurrencia y permanencia de los mismos, es decir, su buen orden. En estos campos se conforman las instituciones con una existencia segregada de la conciencia de los sujetos que las ponen en funcionamiento, y entretejidas en *symploké* con el resto de instituciones de la sociedad política, insertándolas, tanto las instituciones de la base como las de la superestructura, en el mismo proceso económico-político y en sentido diamérico, en medio de su propio proceso continuo. Al probarse el funcionamiento de las estructuras morfodinámicas del sistema económico y político con el que está entretejido, estas no podrán ya denominarse como superestructuras. Por ejemplo, un emporio televisivo y editorial, una gran empresa privada de comunicación de masas, en un sistema económico capitalista, no será meramente una superestructura de la base capitalista burguesa, sino un contenido por el que la producción se desarrolla según formas económicas, pero también políticas, con diversas funciones institucionales (laborales, financieras, etc.), que funcionarán mientras no dejen de funcionar ni de faltar los recursos energéticos propios de la sociedad capitalista (o socialista, pues hay cadenas de televisión y periódicos también en ella; si en la sociedad capitalista se conservan todavía instituciones propias de modos de producción anteriores, no hay por qué esperar que no vaya a ocurrir lo mismo en el socialismo y en el comunismo). Estos emporios mediáticos también son propios del entorno de dicha sociedad capitalista, lo que incluye a otras sociedades políticas, por lo que no podrán entenderse dichos emporios como “sobreañadidos” a la base económica, siendo por contra parte interna de la propia autonomía de la sociedad política capitalista. Si los recursos se agotaran por el desarrollo de las fuerzas productivas o de nuevas relaciones de producción, esos mismos medios de comunicación podrían impedir la subsistencia de la base,

determinando su ruina y desplome y su sustitución por otra, permitiendo la supervivencia de esos emporios mediáticos en una nueva sociedad política erigida sobre la base de la anterior. Lo mismo vale para las diversas instituciones filosóficas y religiosas anteriores al surgimiento del sistema económico capitalista o del socialista. Todo esto conlleva pensar en el conjunto de todas las sociedades políticas del planeta, al igual que a la Humanidad distribuida en ellas, como una totalidad mixta en *symploké*.

Así, el núcleo de la sociedad política no será propiamente económico. Su desarrollo se dará en las relaciones circulares que, sin saturar ese mismo núcleo, permiten la constitución del cuerpo de esa misma sociedad, no por secreción del núcleo, sino por determinaciones sintéticas que lo acompañan procediendo del medio, de la exterioridad, de dicho núcleo como partes intraestructurales y esenciales de la sociedad política, también de su núcleo, y no como partes superestructurales y sobreañadidas, ni como partes suyas accidentales. Mientras en el materialismo dialéctico la base de la sociedad política es eminentemente económica, en la concepción materialista de la vida política las relaciones económico-políticas, netamente circulares pero también radiales, se desbordan para constituir un núcleo de la sociedad política netamente conjuntivo (de la capa conjuntiva, que veremos más adelante). El eje económico-político de la sociedad, en el materialismo político, será en donde se den las relaciones radiales del poder gestor, planificador y redistribuidor de la capa basal, constituyéndose como el objeto primordial (la base) de los planes y programas de dicha sociedad.

Y en esos planes y programas entra el Estado como categoría económico-política de primer orden, con todas sus capas y ramas y con el territorio que le es constitutivo. Esto es esencial en nuestra propuesta de "vuelta del revés de Marx", pues el Estado así dejaría de ser visto como una mera superestructura de las relaciones sociales de producción, pasando a ser el presupuesto conjuntivo y cortical (de la capa cortical, que veremos más adelante) para que las relaciones basales de producción puedan siquiera existir, ser recurrentes y reproducirse de manera continua. Pues además de permitir la circulación de mercancías, los mercados perforan los Estados conectando los trabajos de sus habitantes con los de otros Estados, porque el mismo conjunto complejo de instituciones que constituye el Estado así lo permite.

La teoría del valor-trabajo permitiría afirmar, desde la teoría del cierre categorial, que la validación, o verificación, social de las distintas fuerzas de trabajo conforman un contexto material de identidad en el que las diversas operaciones racionalizadas e institucionalizadas de los trabajadores en el campo económico, y los resultados de esas mismas operaciones (los frutos del trabajo, las mercancías, las instituciones del campo económico) se interconectan en el proceso (Armesilla, 2015). Una conexión efectiva y real de esos trabajos, de esas operaciones, es necesaria para esta validación. Así, puede verse que el llamado trabajo socialmente necesario se da en un contexto determinante que supone, e incluye, esos mismos medios de comunicación a los que nos hemos referido tres párrafos más arriba, el territorio nacional, instituciones corticales como la diplomacia o el Ejército, etc. Esto hace ver que, como no existe un proletariado universal atributivo, tampoco existe un trabajo socialmente necesario como totalidad atributiva universal. Los trabajos socialmente necesarios están vinculados a sociedades políticas en las que los actores del campo económico intercambian el fruto de sus trabajos gracias al mercado interno y a la apertura internacional de fronteras y aduanas, permitida entre otras cosas por la homologación internacional de valores y precios (al tiempo que permite dicha homologación), incluidos los valores de uso codificados por el Sistema Armonizado de Descripción y Codificación de Mercancías elaborado por la Organización Mundial de Aduanas, con sede en Bruselas. El intercambio de productos del trabajo entre dos Estados será posible solo si existe un vínculo mercantil previo entre ambos, permitiendo que los productos de uno puedan circular en el mercado interno del otro, pudiendo incluso, por el abaratamiento de costes que supone, intercambiar fuerza de trabajo, incluso entre más de dos Estados, como ocurre en la Unión Europea por el acuerdo de Schengen. Y en caso de ruptura de ese vínculo comercial entre Estados, por los motivos que fueran, los productos del trabajo que antes se validaban e igualaban entre ambos Estados (o entre más), ya no podrían validarse ni igualarse, volviendo a ser distintos entre esos Estados los trabajos socialmente necesarios, como ocurre casi con frecuencia. De esta manera se incluye el Estado en la teoría del valor-trabajo[14].

La desconexión o no de las distintas fuerzas de trabajo y de los distintos productos del trabajo racionalizado e institucionalizado entre los campos

económicos de distintos Estados dependerá, por tanto, de si estos Estados permiten o no la perforación de sus capas corticales para el intercambio con otros Estados. Incluso puede haber regiones dentro de un mismo Estado donde esa desconexión con otros Estados sea mayor o menor, dependiendo de diversos factores institucionales (dialéctica de clases y de Estados mediante), sean esas regiones zonas francas, regiones con estatus fiscal especial, o se encuentren bajo otras modalidades de administración. Si, en un Estado, producir determinadas mercancías es más rápido y barato que en otros, y sin embargo en ese Estado la desconexión con otros Estados es importante debido, por ejemplo, a revoluciones internas, golpes de Estado, catástrofes naturales o guerras, o simple dependencia económica, entonces eso no afectaría mucho a la recurrencia de la conexión de otros Estados competidores en la producción y comercio que realicen de esos mismos tipos de bienes sin afectarles demasiado en el valor-trabajo que lleguen a producir. Las conexiones y desconexiones entre Estados son muy variables y dependen de muchos factores. Esto es algo que ahonda en la imposibilidad de una clase obrera (o burguesa, o funcionarial) universal atributiva, y reafirma la tesis de que incluso las clases de trabajadores, que son nacionales, están enfrentadas, por los Estados a los que pertenecen, con otras clases de trabajadores nacionales a través, por ejemplo, de la competencia nacional en productividad y servicios, salvo que el grado de conexión sea muy abierto y beneficioso para ambos, aunque siempre el beneficio será mayor para un Estado que para otro. Y de ahí también el definir las clases sociales, en referencia a la totalidad de sociedades políticas del mundo (del Universo, pues ya hay dialéctica de Estados, terrestres, a escala exopolítica), como totalidades mixtas, en tanto lo son también por el conflicto internacional entre ellas a través de la dialéctica de Estados. Mientras que, en el territorio de sus respectivos Estados, las clases son totalidades atributivas.

Las clases dominantes en cada sociedad política imponen sus ideologías, planes y programas, desde el poder de dicha sociedad. Pero ésta y su poder no son emanaciones de la perfidia de la burguesía o la aristocracia, no son superestructuras. Son el presupuesto mismo para la existencia de las clases sociales, y lo que permite la conexión o desconexión internacional entre

clases sociales. A través de la dialéctica de Estados se da la dialéctica de clases[15].

e) Base y superestructura, conceptos conjugados

Base y superestructura son, por tanto, conceptos conjugados. No son los únicos (Bueno, 1978c: 88-92)[16]. Se presentan así en tanto la base alcanza su pleno significado histórico como nexo diamérico entre distintas formaciones superestructurales, y a la inversa. Conceptos conjugados es un concepto denotativo que destaca la semejanza, aún oscura en parte, entre diversos pares de conceptos caracterizados por darse de forma “apareada” y no meramente contradictoria, contraria o binaria, o correlativa[17]. Se definirán entonces los conceptos conjugados como los círculos pares dialécticos de conceptos en los que los términos A / B de cada par soporten, en sentido alternativo, disyunto, el sistema completo de esquemas diaméricos y metaméricos de conexión. Disyunción que, aplicada a cada concepto, equivale a la explicación sistemática del mismo, explicación histórica, lo que equivale a decir que la noción de conceptos conjugados es denotativa, como conjunto de pares dados efectivamente en una tradición cultural determinada.

La noción de conceptos conjugados permite discriminar del conjunto de conceptos pares solo a los que satisfacen esta definición, dejando fuera a los que no[18]. Además, esta noción permite la ligación de teorías sobre la unidad de los conceptos conjugados, las cuales aparecerán totalizadas en el sistema de los esquemas que se tomen como referencia. La noción de conceptos conjugados es un prototipo de situación metodológica histórico-dialéctica que soportan los términos apareados teniendo este apareamiento sentido en un esquema de conexión válido. Hay que distinguir dos planos para establecer la naturaleza dialéctica de la noción de conceptos conjugados. Estos pares de conceptos pueden desarrollarse en un plano fenoménico-histórico (científico o semántico-cultural) y en un plano esencial, en el que se realiza el esquema válido en tanto presupone la superación o *regressus* del plano fenoménico y la posibilidad de *progressus* a este mismo plano.

El plano esencial que permite el cierre de la noción de conceptos conjugados es aquel en el que se dan esquemas diaméricos válidos según criterios materiales dependiendo de cada caso, correspondiendo el plano

fenoménico con el lugar donde se verificarían los esquemas metaméricos[19]. La diferencia entre esquemas de construcción diaméricos y metaméricos es dialéctica, funcional y paramétrica, y en ella se oponen los dos contextos diamérico y metamérico al darse un determinado material que actúa como parámetro, al margen del cual esta oposición quedaría vacía de contenido. Y es una distinción dialéctica contextual porque solo cobra sentido en función del material dado cuando éste empieza a desarrollarse de tal manera que el concepto metamérico del que se parte queda neutralizado, eliminado, en el proceso mismo de constitución del contexto diamérico. En el caso límite de los conceptos conjugados, el contexto metamérico, anterior-genético al contexto diamérico, queda neutralizado y absorbido en el contexto diamérico del concepto de referencia.

La conexión entre conceptos conjugados se da por procedimientos o esquemas de conexión metamérica. Hay tres principales: *reducción*, *articulación* y *fusión*.

El *esquema de reducción* consiste en presentar la posibilidad de reducir uno de los términos del par a la condición de determinación del otro. El *esquema de articulación*, también llamado de *inserción*, es el que posibilita el desarrollo de los conceptos conjugados hasta que ambos se identifican entre sí. Por su parte, el *esquema de fusión* es aquel en el que los conceptos A / B del par se reducen a un tercer concepto C que pretende absorber a ambos[20]. Los esquemas de conexión metaméricos son los más comunes y obvios. Puede haber otros por vías diferentes a estos esquemas globales, como los tipos de conexión diamérica por *infiltración* o *intercalación*, con capacidad para recoger procedimientos efectivos de contextos científicos o también extracientíficos cuya semejanza permanece encubierta hasta no ser reagrupados mediante otra conexión diamérica. Estos esquemas de conexión diamérica por infiltración consisten en que uno de los conceptos se “infiltra” en las partes del otro. En el caso del par base / superestructura los conceptos se conjugan diaméricamente infiltrándose la base en partes de la superestructura y, a la vez, la superestructura en partes de la base. Se trataría por tanto de conceptos conjugados en un esquema de conexión metamérica por articulación o inserción, de la misma manera en que se conjugan huesos y tejidos musculares en un organismo animal. Un ejemplo de esta relación metamérica, por inserción en el campo económico, entre

base y superestructura en *estructuras envolventes* es el del petróleo en los países árabe-islámicos del Golfo Pérsico:

El resurgimiento de los movimientos islámicos, incluida la Yihad, se apoyaba en las columnas de los pozos petrolíferos. Sobre estos pozos de petróleo, propiedad de ciertos países musulmanes, se asentaba su renaciente poder. Sin embargo, es bien sabido (descontando la teología coránica) que ni el poder político ni el poder económico de los países árabes *puestos en pie* brotaba directamente del petróleo, porque el petróleo que Alá había depositado en el subsuelo de sus territorios, carecía de toda capacidad básica hasta tanto no hubiera sido extraído, refinado e incorporado a la red de máquinas y aparatos diseñados para moverse por motores de explosión en automóviles, aviones, ferrocarriles, turbinas electrogeneradoras, etc. En resolución, lo que en el diamat se consideraba básico era solo el segmento de una estructura envolvente segregado del todo, adquiriendo la condición de sujeto de atribución del movimiento global. No cabía, por tanto, hablar de base económica como si fuese una estructura previa y dotada de dinamismo autónomo. Lo que se llamaba base, o incluso infraestructura (en los términos del materialismo de Marvin Harris) estaba siempre envuelto por otras estructuras heredadas más complejas. Ni el arte, ni la ciencia, ni la religión, ni el lenguaje ni el derecho... eran superestructuras. Y esto ya había sido parcialmente advertido en el propio curso de desarrollo de la teoría soviética a propósito de [*El marxismo y los problemas de la lingüística*] de Stalin o de teóricos marxistas como Godelier que, sin embargo, prisioneros del dualismo base / superestructura, no tenían otro camino para recoger las funciones no superestructurales desempeñadas por el lenguaje, el arte o la propia religión, que reconsiderarlas como básicas, a la manera como la Fábula de las abejas de Mandeville consideraba virtudes a los vicios (Bueno, 2008a: 1).

f) Base y superestructura ya son conceptos conjugados en el materialismo histórico

No obstante, frente a la visión dualista del par de conceptos conjugados base / superestructura que aduce Bueno, los mismos Marx y Engels tuvieron que matizar alguna vez ese dualismo como si no fuese tal, como si las superestructuras o *estructuras envolventes* fuesen tan determinantes (aunque siempre para ellos en menor grado) como la base económica.

Debido a su importancia, transcribimos entera la siguiente cita de Engels que es bastante larga, pues cierra, en buena medida, todo lo dicho en este capítulo sobre el par de conceptos base / superestructura, conjugados por esquemas de conexión metamérica por *reducción* (de la superestructura a la base), *articulación* (identificación entre ambos) y *fusión* (en un determinado modo de producción y en un concreto orden sociopolítico y económico):

> Según la concepción materialista de la Historia, el factor que en última instancia determina la Historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas– ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado. [...] Somos nosotros mismos quienes hacemos nuestra Historia, pero la hacemos, en primer lugar con arreglo a premisas y condiciones muy concretas. Entre ellas, son las económicas las que deciden en última instancia. Pero también desempeñan su papel, aunque no sea decisivo, las condiciones políticas, y hasta la tradición, que merodea como un duende en las cabezas de los hombres. También el Estado prusiano ha nacido y se ha desarrollado por causas históricas, que son, en última instancia, causas económicas. Pero apenas podrá afirmarse, sin incurrir en pedantería, que de los muchos pequeños Estados del Norte de Alemania fuese precisamente Brandenburgo, por imperio de la necesidad económica, y no por la intervención de otros factores (y principalmente su complicación, mediante la posesión de Prusia, en los asuntos de Polonia, y a través de esto, en las relaciones políticas internacionales, que fueron también decisivas en la formación de la potencia dinástica austriaca), el destinado a convertirse en la gran potencia en que tomaron cuerpo las diferencias económicas, lingüísticas, y desde la Reforma también las religiosas, entre el Norte y el Sur. Es difícil que se consiga explicar económicamente, sin caer en el ridículo, la existencia de cada pequeño Estado alemán del pasado y del presente o los orígenes de las permutaciones de consonantes en el alto alemán, que convierten en una línea de ruptura que corre a lo largo de Alemania la muralla geográfica formada por las montañas que se extienden de los Sudetes al Tauno (Engels, 1890: 514).

g) De la lucha de clases como motor de la Historia a la dialéctica de clases y de Estados. El Estado como sujeto revolucionario

La idea de Humanidad como totalidad distributiva que adquiere atributividad mediante conexiones entre sus partes formales (los Estados y las clases sociales), en isología, hacia conexiones sinalógicas, nos permite entender cómo el entretejimiento de la Humanidad entre sí se debe a la cada vez mayor complejidad que adquiere el motor de la Historia que supone la lucha de clases, llamada en términos de nuestra "vuelta del revés de Marx", dialéctica de clases y de Estados. Además, es desde esta dialéctica de clases y de Estados como determinadas partes formales de esa totalidad mixta que es la Humanidad, sobre todo los Estados imperialistas con capacidad universal, pueden arrogarse la "representatividad política", o la asunción de la Humanidad como "sujeto político" que representar en su nombre, en tanto que, en la mayoría de ocasiones más a nivel ideológico justificativo de sus acciones imperialistas que en la práctica efectiva total de sus acciones, esa parte trata de totalizar a dicha Humanidad *a su imagen y semejanza*.

La propuesta de "vuelta del revés" de la idea marxista de lucha de clases como motor de la Historia está desarrollada por Bueno en varios escritos (1999; 2001a), y hace referencia a la capa cortical de las sociedades políticas, que definiremos más adelante. Para Bueno, la "vuelta del revés" de la idea marxista de lucha de clases es, sobre todo, "subversiva", en tanto subvierte la teoría de la dialéctica del materialismo histórico expuesta por Engels ([1884] 2006), sin renegar en absoluto de ella por completo.

La idea de dialéctica de clases y de Estados es, sobre todo, una crítica al economicismo del marxismo vulgar, que presentaba la Historia humana como un proceso lineal y progresivo, teleológico, cuyo motor sería la lucha de clases. Lucha que permitiría la transformación de un modo de producción a otro, del esclavista al feudal, del feudal al capitalista y del capitalista al comunista. Un estadio final en el que no existiría nunca más la propiedad privada de los medios de producción, y que permitiría el "verdadero comienzo de la Historia de la Humanidad", como afirmaba Marx en el ya antes varias veces citado prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía Política*. Una "Historia de la Humanidad" que solo podría comenzar, en base a lo expuesto hasta ahora, si la Humanidad estuviese unida como una totalidad atributiva, ni mixta ni distributiva, desde la que relacionarse con otras sociedades políticas ajenas a la misma, es decir, extraterrestres. Esta idea teleologicista la asumió el diamat soviético, sobre todo en su etapa postestalinista.

Esta linealidad, completamente ajena al entretejimiento descrito en la idea de *symploké*[21], iría en un sentido opuesto a la idea de dialéctica de clases y de Estados, en tanto que ésta no puede separarse en una disyuntiva artificiosa, tomando la dialéctica de clases en el peor sentido marxista vulgar, y la dialéctica de Estados considerándola como única dialéctica realmente existente, relegando la de clases a una posición o subordinada o nula, lo que llevaría, aquí sí, a convertir la idea de "vuelta del revés de Marx", en *volver* a Hegel:

> Pero este dualismo es precisamente el que nosotros consideramos como disyuntiva artificiosa que sirve para diferenciar, sin duda, a una concepción troskista de la Historia y a una concepción hegeliana de la misma, pero que no sirve para diferenciar nítidamente el materialismo histórico del idealismo; porque todo depende de las interpretaciones que se hagan del marxismo, incluidas las que tienen que ver con su vuelta del revés en algunos de sus puntos (Bueno, 2001a: 87).

No es posible separar de manera sustancial la dialéctica de clases interna a las sociedades políticas de la dialéctica de Estados entre esas mismas sociedades políticas. La dialéctica entre Estados está fundada profundamente en unas definidas relaciones de producción que implican la exclusión de los medios de cada Estado respecto de los medios apropiados por otros Estados que se les enfrentan. Dando también, según Bueno, la "vuelta del revés" a Engels, las líneas de rectificación de las tesis sobre el origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, y por tanto, de la lucha de clases entendida por *la mano derecha de Marx*, parten de suponer que en el fundamento de la dialéctica entre el Estado y las clases sociales habría que reconocer una dialéctica mucho más general que se ha de formular regresando a determinadas categorías lógico-materiales, como es la dialéctica entre totalidades atributivas y totalidades distributivas, las cuales controlan en buena medida la dialéctica especial del Estado y las clases sociales. No advertir esta dialéctica llevaría a confusión. En este sentido, la dialéctica de clases y de Estados suprime todo sentido a la idea de que a partir de la lucha de clases surgirá el Estado pues, en realidad, no puede entenderse el Estado en sus relaciones dialécticas con las clases sociales al margen de su dialéctica con otros Estados u otras sociedades políticas (colonias, por poner un ejemplo) en función de las cuales se constituyen como Estados y, además, les suministran, en principio, recursos energéticos y, en ocasiones, toda clase de fuerza de trabajo.

Todo esto se resume de una manera muy sencilla:

> No hay una disyuntiva entre la lucha de clases (y subordinada a ella la de los Estados) y la lucha de Estados (y subordinada a ella la de clases): lo que hay es una codeterminación de ambos momentos en una dialéctica única (Bueno, 2001a: 88).

Según Gustavo Bueno, el materialismo dialéctico en su versión monista orientó la teoría del Estado dentro de un esquema de progreso histórico lineal, como dijimos antes, determinado por el desarrollo de las fuerzas productivas actuando frente a la naturaleza, entendiendo las clases como totalidades atributivas universales. Ya hemos contestado antes a esta idea negando la posibilidad efectiva de clases atributivas universales. Cabe añadir que cada Estado, y de manera acusada los Estados imperialistas, con potencia suficiente como para influir con sus planes y programas en la mayor parte de las sociedades humanas y políticas del mundo, poniéndolas *a su servicio*, no se constituyen solamente en función de la "expropiación" de los medios de producción dentro de sus respectivos territorios y otros de influencia. Cada Estado, y ya desde la Antigüedad, se constituye siempre en función de la apropiación del recinto territorial en el que actúan, excluyendo de ese territorio y de lo que en él se contiene al resto de sujetos, o de Estados, que puedan pretenderlo, y tratando de mantener esa exclusividad territorial en lo sucesivo. Según esto, la lucha entre Estados habrá de considerarse como un momento de la dialéctica de clases misma, determinada por la apropiación de los medios de producción (esto es, del territorio mismo como medio de producción, sus recursos, sus aguas, su energía fósil, petróleo, carbón), por un grupo de sujetos o por determinadas sociedades humanas, excluyendo así a otras sociedades humanas y a otros sujetos. Por tanto, son los mismos *expropiados* de cada Estado los que, por el mero hecho de formar parte de ese Estado, *expropian* a su vez unos bienes a los que tienen, supuestamente, también "derecho" los sujetos de otros Estados. Por tanto, no hay "derecho del primer ocupante"[22].

En la medida en que cada sociedad política se constituye desarrollando sus fuerzas productivas solo en el mismo proceso de codeterminación con otras sociedades políticas competidoras, incluyendo en esa competición los intercambios comerciales, y en tanto que la apropiación de medios de producción dentro de los límites territoriales de cada sociedad política solo se consuma tras la constitución de la sociedad política misma, cuyo buen orden y recurrencia en el tiempo ha de contar con el consenso espontáneo u

obligado de los expropiados que viven en su territorio, que prefieren o necesitan mantenerse en esa situación antes que emigrar a otras sociedades políticas, se concluirá que la división de la sociedad en clases sociales es paralela al surgimiento de las sociedades políticas. Esta visión globalmente territorial e histórica, eminentemente geopolítica, de la función y estructura de las sociedades políticas no puede jamás abstraerse ni subordinar, ni debe subordinar, las luchas de clases internas a cada sociedad política, tampoco al Estado, al mantenimiento o expansión de ese mismo Estado, lo que equivale a una sustancialización de la idea aristotélica de *eutaxia*, o *estabilidad recurrente* de la sociedad, frente a cualquier tipo de conflicto social y político interno a cada sociedad, lo que conduce a un armonismo político de corte idealista[23], a su sustancialización, que derivaría en *eutaxismo*.

No cabe hablar de una clase universal atributiva de desposeídos, ni tampoco de una clase universal atributiva de poseedores, y todo ello sin perjuicio de eventuales alianzas, a través de instituciones como la Organización Mundial del Trabajo, la Organización Mundial del Comercio, etc. Se trata de instituciones donde se dirimen intereses, no obstante, entre Estados, pudiendo haber también eventuales alianzas entre Estados expropiadores y expropiados, como ocurre en la Organización de Naciones Unidas, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y en cada una de sus divisiones. Organización que tiene, además, su sede en un Estado determinado, los Estados Unidos de Norteamérica. Se trata de alianzas que, en todo caso, siempre son para perjudicar a otros Estados. Como decíamos, la dinámica de las clases sociales en la Historia, como clases definidas en función de su relación respecto a la propiedad de los medios de producción, actúa solo a través de la dinámica de las sociedades políticas entre sí, hoy de la dialéctica de Estados en sentido moderno. Y con mayor intensidad si esos Estados son imperialistas, en tanto los Estados pueden también agruparse, en cierto sentido, en determinadas "clases". Solo desde una plataforma estatal, desde la plataforma de poder de una sociedad política ya constituida, es posible toda acción de clase que no sea utópica.

Dicho en términos ontológicos: la clase obrera como totalidad mixta universal solo podrá actuar organizada en la construcción del socialismo y del comunismo, signifiquen lo que signifiquen estos términos (algo que

veremos en el siguiente subapartado), cuando exista una organización totalizadora de esa misma clase en sentido atributivo en una sociedad política lo suficientemente extensa y poblada como para, desde el poder político, tener capacidad totalizadora del Universo entero (al menos a nivel metamérico, influyendo en la acción política diamérica). Es decir, solo podrá actuar a escala Universal cuando el partido de vanguardia domine efectivamente una sociedad política con fuerza suficiente como para generar, dentro y fuera de sus fronteras, instituciones coherentes con una concepción materialista de la vida política. Algo que Bueno ha llamado *imperialismo generador* (1999) y que es totalmente coherente tanto con el marxismo-leninismo (Armesilla, 2017: 235-258), como con nuestra idea de Ego Trascendental, es decir, con la idea de Civilización, que en el materialismo político es sinónimo, también, de comunismo.

La clase obrera como totalidad mixta universal solo podrá realizarse como Ego Trascendental, en sentido marxista-leninista, cuando en un Estado de la extensión y población de Rusia, China o los Estados Unidos de Norteamérica, el partido de vanguardia de esa clase obrera nacional pueda tomar el poder político y ejercerlo de manera efectiva convirtiendo el Estado imperialista en sujeto revolucionario (generador), totalizador del Universo. Podría también darse el caso de organizar un Estado revolucionario civilizatorio-comunista no a partir de Estados grandes ya constituidos, sino desde agrupaciones geopolíticas heterogéneamente totalizadas hasta su homogenización, o plataformas continentales *virtuales* cuyas configuraciones antropológico-culturales permitieran articular sociedades políticas homologables a las tres ya mencionadas, en tanto compartan una lengua mayoritaria común, una religión mayoritaria común, un pasado político (imperial) común, una conjunción entre ellos en extensión de más de 10 millones de km^2, un sistema político mayoritario común en el pasado y en el presente, una población en común de más de 300 millones de personas y, al menos, habiendo dos Estados de esa plataforma continental que fuesen ya fronterizos. Estados Unidos podría extender su radio de acción revolucionaria, hacia el resto del Universo, desde la plataforma anglosajona de la que, según estas características, estaría formando parte. Rusia, por su parte, lo haría dentro de una plataforma eslava y China, por la suya, dentro de una plataforma asiático-

oriental. Pero habría dos plataformas más a tener en cuenta, si bien no hay Estados en esas plataformas, hoy por hoy, homologables a los tres mencionados antes: el Islam o plataforma islámica, aun siendo Indonesia el Estado con mayor capacidad para liderar esa plataforma (por población sobre todo, aun estando alejado de Oriente Medio y de la dialéctica histórica de los tres Estados que se disputan la hegemonía islámica: Arabia Saudita, Irán y Turquía), y la plataforma iberófona (los 800 millones de personas que hablan español y portugués en el Mundo, dos únicas lenguas universales mutuamente comprensibles, población heredera de la acción imperial portuguesa y, sobre todo, española), aun siendo Brasil y México los Estados con mayor capacidad para liderar dichas plataformas (Armesilla, 2014a; 2014b). Estas serían las cinco unidades humanas, y políticas, con capacidad para actuar, si tienen fuerza para ello, y no sin polémica (sin lucha con otras plataformas, y otros Estados que no se han nombrado aquí) como organizaciones totalizadoras del Universo en sentido transformador-generador, revolucionario y Trascendental. Y, de hecho, ya lo hacen o lo están haciendo, en diversos grados, en este mismo momento.

Aquí podemos adivinar el sustrato ontológico (y político) que pudo devenir en el principal punto de fricción entre el anarquismo de la Primera Internacional, la socialdemocracia de la Segunda Internacional, el comunismo de la Tercera Internacional, el troskismo de la Cuarta Internacional y, también, el populismo de la llamada Quinta Internacional que quiso impulsar, sin éxito, el fallecido presidente de la Venezuela bolivariana, Hugo Chávez. También este ha sido punto de fricción con otras ramas políticas del marxismo, como puedan ser el espartaquismo, el consejismo o el postmarxismo actual, aún cuando muchas de estas ramas son más anarquistas que comunistas, y aún cuando el anarquismo no sea, ontológicamente hablando, marxista. En realidad, la clase universal de los expropiadores no sería sino una clase lógica (como la de los expropiados), una categoría historiográfica, la *clase de todas las clases de los expropiados de todos los Estados*, una clase mixta configurada a partir de una totalidad distributiva que, al estar dividida en Estados, es incapaz de comportarse como un sujeto político activo, que es lo que ocurre con las totalidades mixtas, aún cuando se activen solo cuando una parte del todo pueda realizarlo con la potencia suficiente sobre su totalidad y otras[24]. El llamado

“internacionalismo proletario” (que visto desde el marxismo vulgar se interpretó al proletariado como clase atributiva universal), desde su lectura teleológica del marxismo, y en los contextos dialécticos tan *engañosos* como eran los congresos de la Asociación Internacional de los Trabajadores y sus herederas, se retroalimentaba en la creencia de disponer de una plataforma política desde la que poder desarrollar una *Realpolitik* con capacidad suficiente como para controlar un sistema productivo frente a otros y, así, poder llevar a cabo cualquier acción revolucionaria. Esa plataforma se pensaba que era el proletariado atributivo universal. Pero esta idea mostró su irrealidad ya en la Primera Guerra Mundial, con la Segunda Internacional socialdemócrata trabajando, pues el “abajo las armas” de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg no evitó que los obreros patriotas franceses lucharan a muerte contra sus compañeros de clase, sus homólogos alemanes, aunque en 1918 hubo revolución en Alemania, que a pesar de la muerte de los líderes espartaquistas logró dar tiempo a los bolcheviques rusos a rearmarse en su Guerra Civil contra los zaristas blancos y contra la invasión extranjera, pues Alemania tuvo que recomponerse de la revolución de 1918, la cual fue irreversible porque no se volvió ya a la monarquía autoritaria de los Junkers. Pero la “falsación” de esa idea, sobre todo a las corrientes atributivistas de la idea de proletariado, en particular el trotskismo, fue más fuerte en la Segunda Guerra Mundial:

> Y aquí Trotsky, y su Cuarta Internacional, habrían de salir de nuevo a escena: el Trotsky fijado en el mito del proletariado internacional, al que la ley de la Historia aseguraba su inmediata victoria que habría que resarcirle de la *traición estalinista*; el Trotsky que llegó a convencerse de que el fascismo [vinculado especialmente a un Estado] no existe como factor independiente, sino que es un instrumento del imperialismo, sin diferencia esencial con las democracias burguesas, de las cuales el fascismo sería solo una extrema manifestación. Trotsky sostuvo (contra Stalin y su doctrina de la Unión Soviética como la *Patria del comunismo*) que ante la guerra mundial que se avecinaba, no cabía pensar en que hubiera alguna patria que defender. La ley de la Historia garantizaba, dado el desarrollo de las fuerzas de producción, que la revolución proletaria mundial llegaría inmediatamente después de esta guerra universal, en la que tanto Stalin como Hitler serían derrotados. Pero lo cierto es que si bien Hitler, y no solo Stalin, sino la Unión Soviética, terminaron siendo derrotados a raíz de la Segunda Guerra Mundial, no por ello se produjo la revolución proletaria universal, sino por el contrario (y en gran medida tras el derrumbamiento de la *Patria del socialismo*) la reconstrucción y el fortalecimiento del sistema capitalista democrático o socialdemocrático, reconstrucción y fortalecimiento que tuvo y sigue teniendo como su valedor principal, al único imperio universal hoy realmente existente: a saber, el Imperio de los Estados Unidos (Bueno, 2001a: 89)[25].

La dinámica histórica universal de la dialéctica de clases no tiene lugar por sí misma a nivel atributivo, aunque pudiera envolver, de modo subordinado, la dinámica de la dialéctica de Estados, como podría sacarse en conclusión gracias a los aportes de Lenin sobre el imperialismo. No obstante, los Imperios políticos universales que lleguen a dominar todo el globo terráqueo e incluso ir más allá de él, aún imprescindibles en teoría política, solo pueden entenderse como idea límite no realizable en la práctica en sentido atributivo. O lo que es lo mismo: nunca habrá una sociedad política atributiva imperial universal que cubra todo el Planeta y a toda la Humanidad, salvo que la Humanidad como totalidad atributiva política se constituya, comenzando así su Historia en el sentido que apuntó Marx, enfrentada a otra totalidad atributiva política que la obligue a unirse, bien como súbdita suya, bien como forma efectiva de organizar un enfrentamiento contra esa totalidad atributiva invasora sobre la que, después, realizar una acción ofensiva. Estoy pensando, sí, en una civilización extraterrestre (algo apuntado más arriba), aunque como caso menos ofensivo para algunos, podría citarse el caso de un posible impacto de un meteorito cuya capacidad destructiva supusiese la extinción completa de la Humanidad confinada a la Tierra hoy día, cuando algunos Estados imperialistas, precisamente, tendrían que unificar fuerzas (tecnológicas y científicas, militares) para actuar *en representación* de la Humanidad contra su posible abrupto final.

Por tanto, las clases sociales no serían entidades sustantivables por encima, o a través, de los Estados imperialistas con capacidad para explicar, y realizar, la dinámica de la Historia. Las clases sociales solamente cobrarán realidad política efectiva, causalmente determinada, a través de las sociedades políticas, particularmente a través de los Estados, ya que a través de la dialéctica de Estados es como cobrará realidad efectiva interestatal la dialéctica de clases, lo que a su vez implica que la dialéctica entre Estados tenga que contar, para explicarse y entenderse, con la dialéctica de clases, lo que significa que la dialéctica de clases interna a un Estado depende, muchísimas veces, de la dialéctica entre los Estados y de la dialéctica de clases de otros Estados. Este, y no otro, es, desde nuestra propuesta de “vuelta del revés de Marx” de la idea de lucha de clases, el verdadero motor de la Historia. Por ello, todo el peso de la acción política en sentido maximalista (apoyada en el sentido minimalista pero no subordinando aquel

a éste) se centra en la toma del poder político sobre sociedades políticas cuya escala de acción universal sea la propia de una organización totalizadora y transformadora del Universo, la de la Civilización Socialista como Ego Trascendental, o Imperio Generador Socialista en terminología de Gustavo Bueno, y sin la cual no se podría construir el modo de producción comunista. Algo que los bolcheviques ya sabían, y que saben hoy en la China Popular. En resumen, la dialéctica de clases y de Estados es la teoría de la lucha de clases de la "vuelta del revés de Marx". Algo que ya dejaron claro Marx y Engels al iniciar el *Manifiesto Comunista*: La Historia de todas las sociedades [*políticas*] que han existido es la historia de la lucha de clases. Traducción que no significa lo mismo si se sustituye a las sociedades [*políticas*] que han existido por la palabra humanidad, adquiriendo así un sentido atributivo propio del marxismo vulgar. Concluímos:

> ¿Qué programas políticos pueden fundarse al margen de toda plataforma política concreta (ya sea la de un Imperio realmente existente, hoy desaparecido, como lo fue, a mediados del siglo XX, la Unión Soviética, ya sean los témpanos flotantes y activos de un Imperio desaparecido, como lo fue el Imperio Español)? El sugerir la elección de una plataforma internacional (no nacional ni nacionalista) como pueda serlo la Comunidad hispánica [*Iberófona*], para apoyar en ella planes y programas políticos[26], no significa voluntad alguna de restablecer un imperio fenecido. Por de pronto significa solo voluntad de resistirse a ser engullido por otros Imperios que actualmente sí que están actuando como tales imperios. Para resistir a estos Imperios J.B.F.O. [*Juan B. Fuentes, antes mencionado*], nos propone una plataforma fantasma, a saber, la idea de un proletariado mundial [*atributivo*], como contrafigura del capitalismo universal; una plataforma que no existe en ninguna parte, y que solo sirve para llenar la boca de algunos revolucionarios utópicos (Bueno, 2001a: 90).

h) Acerca del comunismo como fin de la Historia. Comunismo y socialismo

En el marxismo vulgar, la idea de sociedad comunista final es un horizonte, en realidad, anarquista. Pero en el materialismo histórico de Marx, el comunismo como ideología y movimiento político no tiene nada que ver con el anarquismo, ni siquiera con el comunismo libertario de Kropotkin ni con el anarcosindicalismo. En el marxismo vulgar, se vinculaba el estadio futuro comunista con la comunidad comunista primitiva. Pero la construcción de sociedades políticas, edificadas sobre otras anteriores, inspiradas en las ideas de Marx, cuyos aparatos de poder fueron, de hecho, más notables que los de Estados de regímenes anteriores obligaría a la

URSS, tras la muerte de Stalin en 1953, a modificar la doctrina de la dictadura del proletariado por la de la “democracia popular” de Nikita Jruschev y el “comunismo realmente existente” de Suslov, todo en referencia a la Unión Soviética, en la que la propaganda interna afirmaba, hacia la década de 1960, que había desaparecido la lucha de clases en su interior, siendo además éste uno de los motivos por los que el maoísmo acusó a la URSS de Jruschev de revisionista y *socialfascista*. Esto, además, ejemplifica la evidente conexión entre la idea de comunismo y la de Imperio Universal como ideas aureolares límite, y por tanto, imposibles en el sentido del marxismo vulgar. Las ideas aureolares límite de comunismo final y de Imperio Universal acabarían negándose mutuamente como ideas-límite con la caída del Imperio Soviético. Pero esto no equivale a dejar de reconocer la importancia universal de un Estado como lo fue la URSS, tanto al nivel de la dialéctica de Estados (victoria absoluta sobre el nazifascismo en la Segunda Guerra Mundial, inicio de la carrera espacial, procesos de descolonización, conversión de la URSS en la segunda potencia mundial de su época, extensión del Estado de bienestar por toda Europa) como de la dialéctica de clases (mejora del nivel de vida del pueblo soviético en todos los aspectos: socioeconómico, cultural, de acceso a recursos de todo tipo, etc.). Y tampoco equivale a tirar a la basura, hoy ni mañana, al comunismo como alternativa más seria a lo que hay. Pues en Marx, la idea de comunismo nunca fue aureolar. Pero sigamos adelante.

El comunismo supuso, en la teoría marxista más extendida, un tipo de sociedad humana (post-política), en la que supuestamente las leyes de la economía capitalista desaparecerían, y así también el propio campo de la Economía Política, ya que al desaparecer los Estados de-saparecería con él el campo económico en que son posibles las relaciones de producción y donde se conforman las categorías de la Economía Política. Pero si descartamos el futuro comunista anarquista y también el futuro hipotético de un Imperio Universal que totalice el Planeta Tierra sin dialéctica con otros Estados (es decir, sin relaciones exopolíticas), y salvo que ocurra una hecatombe política y humana universal de corte apocalíptico, el fin del campo económico no ocurrirá nunca, y el modo de producción comunista podría ser compatible con una sociedad universal post-estatal (no post-política) en la que los Estados-nación actuales puedan ser partes formales de unidades superiores. Lo que no significa que las leyes, o categorías, de la

Economía Política no puedan cambiar en el futuro, transformarse, surgir nuevas, desaparecer otras e, incluso, surgir nuevas disciplinas científicas con relación, o no, a la Economía Política. Todo esto es plausible, pues el desarrollo de las fuerzas productivas es dialéctico en todo modo de producción. Y esto es algo que siempre señaló Marx en su crítica de la Economía Política.

Pero descartado el comunismo entendido como horizonte anarquista final que, ni siquiera, conformaría a la Humanidad como una totalidad política atributiva, sino más bien como una sociedad universal post-estatal entendida como totalidad mixta, sin embargo, esto no equivale descartar ni el socialismo ni el comunismo como ideas filosóficas, como conceptos políticos y económicos, ni como proyectos racionalistas y universalistas militantes. ¿Cómo entender, entonces, el socialismo y el comunismo desde nuestra propuesta de "vuelta del revés de Marx? ¿Cómo entenderlos desde nuestra concepción materialista de la vida política?

Para responder a estas cuestiones hay que remontarse a la conexión esencial, clásica, entre filosofía y socialismo, y también entre filosofía y comunismo. Una de las primeras obras en mostrar esta conexión es *La República*, de Platón, como dijimos antes. Platón concibe su República, en realidad, como una comunidad política de una única clase social, los productores, conformada a su vez por geomoros –campesinos– y demiurgos –artesanos y obreros–, nombre no casual en su conexión con nuestra idea de Ego Trascendental. De los productores, que tienen derecho a propiedad privada personal y a familia, se extraen sus mejores representantes los sujetos que conformarán a los guerreros guardianes, los cuales viven en comunidad y no pueden tener posesiones y familias. A su vez, de ellos surgen los gobernantes, que viven en el mismo régimen comunitario sin posesiones ni familia. Más que un corporativismo, la República platónica es una sociedad comunista.

Esa intrincación entre socialismo y filosofía, que ha existido siempre, permite afirmar que ella se repite, como no podía ser de otra manera, entre nuestro materialismo político y la práctica comunista. No obstante, nuestro materialismo político permite formular una idea del comunismo tanto popular como académica, y por tanto práctica, tal y como hizo Marx y siguiéndole a él. La concepción materialista de la vida política, en su sentido práctico tanto ético como moral, se enfoca a la conservación, y

superación, de nosotros mismos en tanto que sujetos corpóreos como condición de la propia racionalidad crítica, en un proceso en el que se consuma el hacerse constante, en acto y en potencia (en reposo y en movimiento), de cualquier forma de sabiduría. Nuestra apuesta fuerte es que ese nexo profundo entre filosofía y comunismo se vuelve más sólido, única y exclusivamente, en nuestra concepción materialista de la vida política.

Ahora bien, hay que reconocer que en cualquier forma de socialismo, las personas realizarían tareas análogas a las que realizan en el capitalismo: "martillean, atornillan, escriben, mastican, riñen, presencian partidos de fútbol... El *hombre nuevo* no aparece repentinamente" (Bueno, 1972a: 176). Lo que equivale a reconocer que, de la misma manera en que en el capitalismo todavía se conservan instituciones provenientes de modos de producción anteriores (esclavismo, feudalismo, transición mercantilista) debidamente transformadas, lo mismo ocurriría en el socialismo y en el comunismo, aunque a priori no podamos saber cuáles. Y, además, hay que reconocer también que el socia-lismo y el comunismo no serían, en absoluto, situaciones estacionarias perennes hasta la eternidad. Algo que ya defendió, desde su teoría de las civilizaciones, Nikolai Kardashov:

> [...] incluso aceptando la ley de Le Say los recursos de nuestro planeta son finitos y, por tanto, es absolutamente preciso pensar, o en la desaparición catastrófica de la Humanidad –con lo que nos saldríamos del marco de nuestro discurso– o bien en su escisión o dispersión planetaria –con lo cual nuestro discurso se mantiene en su marco, aún cuando éste comience peligrosamente a incorporar temas de la sociología-ficción, de la futurología" (Bueno, 1972a: 176).

Lo que equivale a pensar que, incluso en este caso límite, la dispersión planetaria de la Humanidad podría llevar a la descomposición, por desbordamiento, del modo de producción capitalista, y también del socialismo, que sería incompatible con dicha dispersión exitosa (aunque podría adaptarse y evolucionar con la misma), dando lugar a la escisión de la Humanidad misma en comunidades políticas enfrentadas entre sí a niveles que desbordarían los límites de nuestro actual Planeta. Y, por tanto, a una hipótesis que, aún fantástica hoy, lo es menos que la del comunismo anarquista atributivo final que criticamos antes, en tanto que volvería a haber dialéctica de Estados, incluso imperialistas. Pero incluso este escenario es compatible con las ideas y conceptos en torno al socialismo y

el comunismo que estamos describiendo, pues a nuestro juicio es impensable la implantación política del materialismo en sentido fuerte sin socialismo ni comunismo, así como es impensable un socialismo y un comunismo racionalista y universalista sin materialismo político. Y, entre otras cosas, se debe a nuestra idea, definida más arriba, de Ego Trascendental. Pero no tomando el Ego Trascendental como realidad aparencial de la que se parta para construir dialécticamente la propia racionalidad crítica, sino regresando críticamente de esa conciencia corpórea hacia el Ser Material Trascendental. Una conciencia corpórea determinada, mediante la transformación constante del Universo en su relación con el Cosmos, en las dimensiones óntico-materiales con las que se pueda operar (trascendentalmente), en un movimiento ontológico, y con repercusiones políticas que afecten a la realidad misma de la conciencia socialmente representada. Y ello es así porque el *regressus* individual solo puede realizarse necesariamente en el curso mismo del proceso sociopolítico de la revolución socialista-comunista. Por eso, la clase de filosofía que se tiene depende, mucho, de la clase de persona que se es. Y la realización de la concepción materialista de la vida política será reformar el entendimiento mismo en lo subjetual, es decir, transformar, a la mayor escala posible, la clase de persona realmente existente que se es. El Ego Trascendental, al dejar de ser sustancia individual, se superará a sí mismo por medio de la identificación dialéctica, que no lo suprime en absoluto, en (y con) realidades que lo *envuelven* y *trascienden* mediante su identificación con el logos universal estoico. Esto nos permite formular un razonamiento que tenga en cuenta que el Ego Trascendental tiene a los distintos egos corpóreos (diminutos) y a los categoriales en función de todos los demás, entretejidos entre sí, al tiempo que están en el Ego Trascendental, permitiendo a uno, por tanto, interesarse por los demás, por su situación y su destino tanto en el aquí y ahora como en el porvenir, en términos éticos, morales, políticos y ontológico-filosóficos.

La concepción materialista de la vida política no reformaría la *subjetividad* del entendimiento corpóreo, sino el entendimiento corpóreo de la *subjetividad*. ¿Qué quiere decir esto? Que el Ego Trascendental del materialismo político equivale a una conciencia esencialmente práctica y recurrente, transformadora del Universo. Y el socialismo-comunismo, en tanto que raciouniversalismo en el materialismo político, será la forma

histórica efectiva por la que el proceso de regresión-progresión se realiza necesariamente, y no de manera contingente, ni individual o individualista, sino Trascendental. El Ego Trascendental permite una preocupación por los demás que puede realizarse políticamente más allá de uno mismo, del grupo cercano, de la clase y del Estado de pertenencia. Esto es lo que permite, entre otras cosas, el paso del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, por vía de la "vuelta del revés de Marx", al materialismo político. Y su socialismo-comunismo será racional y universalista, y no suprarracional ni místico, ni particularista. Será una de las más genuinas vías de desarrollo de la sabiduría filosófica, tanto popular asistemática como académica sistemática, no entendiendo como sustancia al Ego Trascendental, y distanciándose del oleaje de pasiones y representaciones particulares agitadas en cada persona. La conexión entre la sabiduría filosófica materialista y el comunismo conlleva la suficiente generosidad más allá de la ética y la moral como para ayudar a producir catarsis en la personalidad del resto de personas que conforman la comunidad, la clase, la nación y el Universo donde uno está inserto pues, aunque suene ingenuo, "[...] atribuir mala fe a alguien es tanto como desinteresarse por su curación" (Bueno, 1972a: 183). Para la concepción materialista de la vida política, el comunismo será la condición de demostración práctica de sus evidencias más genuinas, demostración que no puede ser sino social, política, pero también tecnocientífica y filosófica, histórica. La política comunista será la condición de la realización verdadera del materialismo político. Por lo que el materialismo político será instrumento mismo de la ética, la moral y la política comunistas.

Este materialismo político será necesario porque, como indicamos más arriba, diversas ideologías no materialistas, individualistas y socialistas, seguirían reproduciéndose en toda sociedad política socialista-comunista, en virtud de mecanismos sociales constitutivos de objetos diversos irracionales que determinarían la dialéctica entre grupos sociales que subsistan en esa sociedad política (clases sociales económicas, lingüísticas, religiosas, étnicas, generacionales, profesionales, etc.). La concepción materialista de la vida política será indispensable y necesaria en el socialismo para realizar la ordenación, elaboración, trituración, asimilación, etc., de materiales de esas (super)estructuras envolventes que alimentan a diario a la sociedad política para la renovación del "sistema de válvulas" de

la misma, también fuera de ella. El materialismo político de la sociedad comunista deberá tener una sólida ontología que permita conformar esquemas de interpretación de los materiales envolventes en constante renovación.

La concepción materialista de la vida política es necesaria para garantizar el equilibrio y recurrencia de una sociedad política socialista-comunista. Será, además, una necesidad económica, práctica, en esa sociedad política, y no una mera curiosidad frívola, ni una actividad de amigos que busquen "el conocimiento" de las cosas del Universo, o "compartir experiencias juntos" de vez en cuando, aunque se pretendan "revolucionarias". La concepción materialista de la vida política solo puede ser crítica, transformativa, cuando rebasa los límites de la inquietud intelectual, la curiosidad y el "juego de Rol político" (la *politiquera*, que dirían los venezolanos), sin dejar de presuponer esa misma curiosidad por el Universo. El Cosmos y su materialidad son infinitos; la materialidad del Cosmos es colectiva. Y la concepción materialista de la vida política comenzará de manera necesaria con la creciente conciencia de la propia ignorancia docta, la cual requiere esquemas ontológicos cada vez más potentes con capacidad para incorporar de manera progresiva la creciente producción de saberes de todo tipo que vayan surgiendo.

Nuestro materialismo ha brotado, por tanto, de la sabiduría de la "reforma del entendimiento". Y nuestra sociedad política, donde las bases del socialismo se han cimentado en sentido comunista (materialista, racionalista, universalista, trascendental), será aquella en donde resultará indispensable la formación en el materialismo político, no como ocio ni como ocupación anónima, ni como actividad minoritaria de un selecto club de sujetos que, por su propia idiosincrasia, acabarían en el gnosticismo filosófico. Pero el materialismo político no tendrá que ejercerse y desarrollarse solo en la revolución o después de ella, sino también desde ya en la actual sociedad capitalista, para desde ella realizar la revolución de los entendimientos de sus habitantes, para lo que será indispensable, y obligatorio, que sea, ya en la sociedad socialista-comunista, política de Estado como parte integrante de la educación civil. El materialismo político tendrá que ser ejercido, producido, antes, durante y después de la revolución comunista, ya que entenderá que la preocupación por los demás, por su catarsis, y también por la catarsis propia, solo será posible si es

ontológicamente viable *sobrepasar* los límites éticos y morales de esa misma preocupación por los demás, sin negar a esa misma ética y a esa misma moral. Dichos límites solo se pueden rebasar mediante la revolución comunista.

Teniendo esto en cuenta, la concepción materialista de la vida política modula los términos socialismo y comunismo en dos sentidos. En un sentido puramente ontológico-filosófico y en un sentido puramente sociopolítico e histórico pero no meramente equiparable a ello. El primer sentido se delimita respecto a formas históricas o teóricas de organización no socialista. El segundo sentido se delimita, por su más clara definición, por oposición al primero y, también, envolviendo la oposición diamérica entre cada fórmula de socialismo ontológico y otras formas sociopolíticas de socialismo. El socialismo ontológico-filosófico, que nosotros identificamos con la idea de comunismo, estará perfectamente definido respecto a lo que no es ni socialismo ni comunismo. A escala genérica, pero en tanto que praxis política, el comunismo será un socialismo materialista, racionalista y universalista definido, pero a escala sociopolítica será un socialismo indefinido[27].

Tanto a nivel histórico como teórico, el comunismo se enfrenta frontalmente al individualismo subjetivista, así como también al subjetivismo colectivista, aquel en el que el grupo en cuestión, sea una secta gnóstica, o una comunidad humana más amplia y por motivos diversos, tienda al retraimiento, al encerramiento y al enrocamiento en sus contornos más propios (algo que se da mucho en las izquierdas indefinidas postmodernas y en su defensa de las políticas de identidad, de origen anglosajón). Esto es, al aislamiento. El comunismo será la negación absoluta del gnosticismo, tanto individual como grupal. Al englobar al individualismo subjetivista y al subjetivismo grupal en una sola idea, lo que se obtiene es el particularismo (de clase, sexual, racial-étnico, religioso, lingüístico, profesional, filosófico, etc.), contra el cual atacará el comunismo. El particularismo será la cualidad propia de toda ideología que pretenda erigir a una parte de una sociedad humana, de la sociedad política o de la Humanidad mixta, como única representante de lo verdaderamente "humano", segregando, a nivel teórico, pero también práctico, a todas las demás pretendidas partes de la sociedad en cuestión (gnosticismo filosófico,

cierto fundamentalismo democrático, racismo, fascismo, neofeudalismo separatista, clasismo particularista, etc.). El comunismo, con pretensiones siempre virtuales o expansivas en sentido universalista, se concretaría siempre en una o varias formas de socialismo sociopolítico. No obstante, no todos los socialismos son compatibles con el comunismo (es decir, no son comunistas), pudiendo haber socialismos universalistas e irracionalistas (socialismos religiosos). Por su parte, los socialismos particularistas e irracionalistas tendrán una dirección siempre contractiva (indigenismo socialista, derecha socialista, "izquierda abertzale" y similares) habiendo incluso algunos casos (más) depredadores (nacionalsocialismo, nacionalsindicalismo, nacionalbolchevismo, fascismo, etc.) que, además de mantenerse en aislamiento del resto de partes de la Humanidad mixta, se autodefine como subordinante del resto de esas partes que no recoge en su particularidad. Estos socialismos no tendrían ningún posible contacto con el comunismo en el sentido de nuestra concepción materialista de la vida política, pues el materialismo político no reconoce fuentes o *revelaciones* subjetivas, sino sociales, porque aparece en una determinada situación característica de determinadas sociedades políticas avanzadas que ya han desplegado un conjunto de técnicas, tecnologías y ciencias, y han tenido ocasión de confrontar sus instituciones con las de otras sociedades geográfica e históricamente colindantes. La implantación política del materialismo en sentido fuerte implica organizaciones totalizadoras con conexión política, esto es, con conexiones con el poder político al nivel de la dialéctica de clases y de Estados, siendo la mayor conexión la toma del poder del Estado (abolición del Estado burgués y edificación de la *dictadura revolucionaria del proletariado)* y la expansión del materialismo político, desde ese poder, a nivel universalista. Solo esto podría ser considerado hoy día comunismo y, por tanto, socialismo. De ahí que, desde una concepción materialista de la vida política, los socialismos no comunistas, no raciouniversalistas, no materialistas, debido a su particularismo, su irracionalismo y su, en consecuencia, negación de la idea de Ego Trascendental, ni siquiera pueden ser considerados *socialistas*.

Entendemos, por tanto, la idea de comunismo también como un universalismo racionalista regulativo de la práctica política socialista del movimiento comunista, estableciendo así una conexión entre el Ser Material Trascendental con el comunismo, y del Universo con el

socialismo, siendo el sujeto revolucionario que ya tratamos antes el Ego Trascendental (a saber: la clase obrera que, a través del partido de vanguardia, toma el poder del Estado, y le da una orientación racionalista y universalista como Imperio Generador Socialista, como Civilización Comunista). Comunista es sinónimo de universalista, y en nuestro contexto, además de rechazo de todo particularismo, implica apelar a un *hombre universal*, pero no a la Humanidad atributiva ni al humanismo. El comunismo al que apela la concepción materialista de la vida política no es tanto un presupuesto sustancial sobreentendido cuanto un proceso de recurrencia, una *energeia* o *ergon*, y no una estructura. El comunismo es el proceso que comienza al reconocer que la revolución proletaria supone la implantación fuerte de la conciencia filosófica materialista, y que esta solo es posible a partir de un grupo (clase, Estado, Imperio-Civilización), pero no a partir de la Humanidad atributiva con el que poder identificarse. Pues en esa Humanidad, entonces, habría que incluir a la Gran Burguesía. Al mismo tiempo, no obstante, el comunismo sugiere que es preciso desbordar continuamente el grupo de partida (clase, Estado, Imperio-Civilización), evitando su interpretación como fuente de un saber exclusivo (*revelado* al grupo) y, por tanto, afirmando que todos los demás grupos (clases, Estados, incluso imperios competidores), han de ser tomados en consideración concreta, aunque sea para someterlos a una reconformación crítica, su consideración distinta a la que ellos mismos tienen sobre sí y otros, y que impulsan. El comunismo supone que los contenidos del materialismo político no proceden por emanaciones reveladas a un grupo o a un individuo *sobresaliente*, sino por la confrontación de un grupo dado con otros afines o heterogéneos, amigos, neutros, adversarios o enemigos.

Desbloquear las ideas de comunismo y de socialismo de su circunscripción a determinados partidos políticos, requeriría, en primer lugar, entender que el comunismo no es una realidad o una idea previa o separada de los socialismos sociopolíticos, lo que evita que la ontología del materialismo político se vuelva gnóstica y propia de un grupo sectario ("materialismo administrado" o "circunscrito", como el de la Fundación Gustavo Bueno). El comunismo es una idea conjugada con algunas de sus especificaciones socialistas, particularmente con aquellas que no bloqueen la universalidad procesual o expansiva (para todos los Egos particulares y categoriales) atribuida a aquel. No habría conjugación del comunismo con

socialismos particularistas y/o irracionalistas. Además de en *La República* de Platón, se pueden rastrear ideas propias del comunismo en la *Política* de Aristóteles (cuando define al hombre como "animal político" *–zoon politikon–* y también como "animal social y comunitario" *–zoon koinonikon–*), en la teoría sociológica positivista de Auguste Comte que afecta a los tres estadios de la misma (lo que ha influido en formas específicas de socialismo), en el universalismo procesual de la Iglesia Católica (descontando las fuentes reveladas), y por supuesto en la determinación de la conciencia por el ser social propia del materialismo histórico de Marx y en el diamat soviético. Pero también, aunque a algunos cueste creerlo, en la idea de propiedad socializada, tanto pública como privada, a nivel universal, realizado de manera positiva por las empresas transnacionales. Esto evidencia que el racionalismo universalista propio del comunismo no tuvo que esperar a germinar, a pesar de sus conexiones evidentes, en una sociedad socialista, ni antes ni después de la revolución. Este racionalismo universalista nació ya en las sociedades políticas prístinas, como las esclavistas de la Grecia antigua, y se desarrolló también en las sociedades feudales medievales a través de la escolástica católica y la teología dogmática de Santo Tomás de Aquino. Y el materialismo histórico de Marx y el filosófico de Bueno, por otra parte, se conformaron ambos en sociedades políticas capitalistas tanto autoritarias como democráticas. El primero en los Estados monárquicos postfeudales del Sacro Imperio Romano Germánico que, bajo la hegemonía prusiana, dieron lugar al Estado alemán, desarrollándose después en la capitalista y colonialista Gran Bretaña, metrópoli de un Imperio en el que, como el español, no se ponía el Sol. El segundo, primero en la dictadura franquista y más tarde en la democracia monárquica del Régimen de 1978. Nuestra concepción materialista de la vida política nace de la fusión nuclear de ambos, aunque no se ha de limitar a ser una mera conjunción en la España que, siguiendo siendo monárquica y democrática, sufre la crisis económica global iniciada en 2007, que ha afectado tanto a sus trabajadores como a sus relaciones como Estado integrado en el euro y la Unión Europea, pues ya empieza a desarrollarse en otros países con que España comparte lengua y cultura (Argentina, México, Perú, etc.). Más allá del "secuestro" por parte de ciertos partidos políticos de las ideas de socialismo y de comunismo,

diversas especies de socialismo pudieron desarrollarse hasta hoy desde el nacimiento de la filosofía. Y seguirán desarrollándose en el futuro.

En una sociedad sin confrontación de doctrinas filosóficas (algo improbable), el comunismo de cualquier clase, incluido el de la concepción materialista de la vida política, desaparecería. La conexión en *symploké* entre comunismo y socialismos puede permitir la conjugación entre dicha concepción y diversas modulaciones de socialismos sociopolíticos, circunscritos a diversas sociedades políticas, y con posibilidad de alcance universal. Ahora bien, no puede haber conexión entre comunismo y supuestas sociedades en las que no haya categorías políticas o económicas por la desaparición del conjunto complejo de instituciones básicas para que esas categorías se desarrollen, esto es, las sociedades políticas. El comunismo tomado como horizonte anarquista de la propuesta socialista específica del marxismo vulgar, supone una total desconexión con la filosofía en general, y con el materialismo político en particular, pero no ya por cuestiones positivas (ya sabemos que la URSS cayó), sino porque el comunismo como horizonte político final de la Humanidad, en sentido anarquista, es imposible. La conexión entre comunismo materialista y socialismos solo puede realizarse cuando estos, sin dejar de ser universalistas y racionalistas, ya no tienen un horizonte anarquista. Pero sí un horizonte donde el Estado, en sentido moderno burgués, y las clases en sentido moderno burgués, ya no existan, y hayan sido superadas por configuraciones histórico-políticas distintas, aun existiendo todavía clases sociales y sociedades políticas, pero ya no en sentido burgués. Pues, realmente, cuando Marx quería abolir el Estado y las clases sociales siempre se refirió, y no más a otra cosa, que a abolir al tipo de sociedad polítlica que surge con la guerra y la esclavitud en la Antigüedad, y a su versión capitalista, el Estado moderno burgués y las relaciones de producción burguesas. Pero no abolir el Estado, la sociedad política, como figura genérica de la que partir para nuevas configuraciones políticas también post-estatales. Ni tampoco abolir las relaciones de producción en sentido genérico. En todo caso, para Marx, el Estado socialista se *extinguirá*, para evitar nuevas formas de explotación y opresión. Pero esta *extinción* tampoco equivale al fin de la sociedad política, como tal, ni al fin de la división de las sociedades políticas en futuras nuevas clases (Armesilla, 2017: 151-155).

Sin embargo, existe un problema evidente en la conexión entre el comunismo y los elementos típicamente socialistas de modos de producción anteriores al capitalismo, algo que también pasa con el capitalismo, y las sociedades políticas específicas donde estos modos se desarrollaron:

> [...] si nos decidimos a considerar como modulaciones específicas del socialismo a algunas sociedades esclavistas o incluso a determinadas sociedades capitalistas (que implican división de clases sociales en función de sus relaciones de propiedad a los modos de producción) es decir, si nos decidimos a hablar de socialismo cuando nos referimos al *Apólogo* de Menenio Agripa, a *La República* de Platón o al mismo derecho romano (el derecho romano, sin perjuicio de su implantación esclavista, contenía los gérmenes de un derecho socialista, en el sentido dicho) ¿dónde queda el universalismo que hemos atribuido al socialismo en sentido genérico [*lo que nosotros llamamos idea de comunismo, Bueno lo llama socialismo genérico*]? ¿no se tratará de inequívocos casos de particularismo? La respuesta es bien clara: el universalismo de estas sociedades particulares habría que ponerlo no en su particularismo sino en los componentes procesuales universalistas (en el sentido de su capacidad procesual recurrente a otras sociedades) que estos socialismos particulares pudieran tener. Y, en la medida en que no podamos demostrar esos componentes universales, habrá que concluir que las sociedades específicas de referencia se circunscriben como particulares y cristalizan como sociedades específicas no universales (Bueno, 2006c: 2).

La clave aquí, por tanto, es dialéctica. Las sociedades esclavistas, feudales y capitalistas, tienen elementos institucionales específicos, concretos, técnicos y tecnológicos socialistas, asumibles por sociedades socialistas y por el comunismo. Y esto no solo implica algo que ya hemos dicho, el que instituciones y configuraciones institucionales anteriores al socialismo puedan sobrevivir en él. Sino que, también, y dicho de cara a enfrentarse ideológicamente a los defensores de estos modos de producción, si estos se han mostrado recurrentes en el tiempo y han funcionado, no ha sido por sus particularidades supuestamente esenciales (la propiedad sobre los cuerpos de por vida en el esclavismo, la propiedad sobre los siervos y la tierra y productos que trabajaban para el señor en el feudalismo, la propiedad privada de los medios de producción y la apropiación temporal de fuerza libre de trabajo en venta en el mercado que produce mercancías de cuyo valor total una parte es legalmente apropiada por el empleador –el plusvalor–, todo ajustado a la ley, en el capitalismo). No. Si estos modos de producción han funcionado y han sido recurrentes ha sido por sus elementos socialistas (procesuales universalistas), que han sobrevivido a las contradicciones que finiquitaron los modos de producción que permitieron su surgimiento, y no por sus elementos particularistas, los cuales *desaparecen* al cambiar el modo de producción. Esto no es volver a la idea

de Feuerbach y otros jóvenes hegelianos de que "todo es socialismo" y de que comunista es el hombre que vive en común, que parece presente en muchos *gustavobuenistas*. Más bien lo contrario, en tanto que esta aseveración jovenhegeliana no es, en absoluto, dialéctica.

De esta manera, han podido sobrevivir en el tiempo elementos socialistas de modos de producción anteriores hasta la actualidad, e incluso en sistemas socialistas diversos. El derecho romano es también utilizado en sociedades políticas socialistas positivas (en la URSS, Cuba, Venezuela, China)[28]. En el caso feudal y en la Edad Moderna, la misma extensión universal de la Iglesia Católica muestra los componentes procesuales universalistas de esas sociedades políticas en las que se desarrolló la filosofía escolástica medieval, tan cristiana como grecorromana[29]. En los socialismos que existieron y existen en los siglos XX y XXI encontramos instituciones propias del modo de producción capitalista, pues según Marx el socialismo surge del capitalismo. La misma investigación operativa, nacida en el campo capitalista, tuvo en la Unión Soviética uno de sus más importantes desarrollos, e incluso a uno de sus más importantes teóricos, el Nóbel de economía Leonid Kantórovich. Por no hablar de la teoría de la triple representatividad del Partido Comunista Chino, que permite la militancia en el mismo de multimillonarios burgueses al servicio del *socialismo con características chinas*. La conexión es, por tanto, en todos estos casos, técnica y tecnológica más que ideológica.

¿Y en el sistema capitalista? Bueno afirma:

> ¿[...] cómo refutar la dimensión universalista procesual recurrente del capitalismo moderno de la Revolución Científico-Industrial, del comercio internacional? Desde nuestro punto de vista, el capitalismo se nos revela también como un *socialismo genérico* [*cursivas nuestras*], es decir, como un gigantesco proyecto de socialización de las sociedades feudales del Antiguo Régimen a las que llegó a destruir (Bueno, 2006c: 2).

Este razonamiento de Gustavo Bueno es, estrictamente, el mismo que Marx y Engels realizan respecto al capitalismo en el *Manifiesto Comunista* ([1848] 1997: 22-28), en una de las exposiciones literarias más contundentes y magistrales que sobre el capitalismo, y sus elementos nítidamente revolucionarios y universalistas, se han escrito. Concretamente en la parte *I. Burgueses y Proletarios*. El capitalismo ha logrado establecer el contacto entre los pueblos más alejados y diversos, ha universalizado los mercados, los idiomas (sobre todo el inglés, pero también otros como el

español), ha "profanado lo sagrado" (en expresión de Marx y Engels), ha transformado el paisaje natural, ha desa-rrollado las ciencias y tecnologías universalizándolas y ha universalizado, también, el sistema político democrático, en el que, según Marx en la *Crítica del programa de Gotha*, "se va a ventilar definitivamente por la fuerza de las armas la lucha de clases" (Marx, [1875] 2016: p. 27). El capitalismo ha socializado el comercio mediante toda clase de instituciones, y lo hizo también desde una sociedad *no capitalista* como lo fue el Imperio Español y sus compañías de Barcelona, Honduras y Ostende, que fueron canales comerciales entre la España ibérica y la España americana después de la Guerra de Sucesión Española. Ha generado, aún en apariencia, una "cultura universal". En definitiva, el capitalismo, con estos elementos socialistas inequívocos que pueden ser, *modificados*, asumidos por sistemas socialistas, puede conectar con la idea de comunismo que nuestra concepción materialista de la vida política defiende como esencial. Y es lo que permite que el capitalismo prepare, en cierto sentido, el camino al socialismo y, por tanto, a la conformación de un cada vez más universal Ego Trascendental.

Sin embargo, ¿en qué medida el capitalismo se desconecta de la idea de socialismo y deja de ser universalista (desconectándose también del comunismo), convirtiéndose, si acaso, en una forma degenerada de "socialismo particularista" como lo pudo ser el fascismo italiano, el nacionalsocialismo alemán, el nacionalsindicalismo español, el nacionalbolchevismo de ETA o la CUP, el de los jemeres rojos camboyanos, entre otros? Reformulamos la pregunta: ¿en qué medida el capitalismo se vuelve, como las otras ideologías antedichas, anticomunista? La de-generación capitalista se producirá, entre otros momentos, cuando adopte una versión gnóstica sobre las virtudes de su clase dirigente, aún universalizada en la figura del emprendedor. Esto es, cuando se afirme que la inteligencia de los empresarios capitalistas que les ha permitido llegar tan alto en el escalafón social se deba a su "genialidad", a que son "hombres hechos a sí mismos", a ser "creadores reales de trabajo", los "motores verdaderos de la riqueza social" sin los cuales la Humanidad seguiría en atraso. La de-generación particularista del capitalismo, que nace y se desarrolla en contradicción constante con sus elementos universalistas (y de ahí también la posibilidad comunista), es caer en la sustancialización del capitalismo mismo, de la figura del capitalista y de la propiedad privada de

los medios de producción, tomándolas como formas humanas de relación social más excelsa, más genuina y superior, como hace el neoliberalismo tanto neoclásico como el de la Escuela Austriaca. Es el liberalismo como racionalidad gubernamental en nuestro aquí y ahora, el neoliberalismo. Es decir, la asunción fundamentalista de la racionalidad económica como superior al resto de racionalidades, tomada incluso como un hecho "natural" e "irrebasable" al que se debe supeditar el resto de hechos de la vida política. Tal y como explicó Foucault en *Nacimiento de la biopolítica* ([1978-1979] 2009).

Pero esta sustancialización ideológica del rico o del "emprendedor" como "sujeto revolucionario" (al más puro estilo del objetivismo de Ayn Rand o del agorismo, forma más radical de anarco-capitalismo), que tiene su antecedente en la teoría de la predestinación protestante calvinista que tanto agrado encontró entre la naciente burguesía de los cantones suizos del siglo XVI, tiene su base positiva, en tanto que la apropiación legal, ilegal y/o alegal de los medios de producción por particulares o por sociedades anónimas conduce a una profundización de las diferencias entre las clases sociales, produciendo élites sociales degeneradas orgullosas de sus formas de vida, convirtiendo esta degeneración en la ideología dominante, la del "emprendedor", del "empresario de sí", transformando la conducta humana en *acción empresarial*, reproduciéndose conciencias subjetivistas grupales elitistas en diversos grupos no necesariamente conformados por ricos capitalistas (tribus urbanas, grupos profesionales, sectas religiosas o filosóficas, seguidores de equipos de fútbol, movimientos sociales de izquierda indefinida, etc.). Degeneración gnóstica del capitalismo que también sustancializa instituciones propias de este sistema económico que, aún cuando se consideren irrenunciables a él, serían irracionales en tanto pierden todo contacto posible con los procesos entre los que se mueve el racionalismo universalista del materialismo político. Pasaría por ejemplo con la bolsa, pero también con las subastas, las apuestas, la lotería, los juegos de azar institucionalizados a través de casinos, etc., en donde se combina la estadística con la aleatoriedad, y permiten a diversos sujetos subir en el escalafón social no por *esfuerzo racional* al modo de los empresarios, aunque estos estén, sin duda, determinados u orientados por las redes sociales familiares y por las clases a las que pertenecen dentro de una sociedad política determinada: no es lo mismo pertenecer a la clase

obrera en Francia, Alemania, España, la Unión Soviética que en Afganistán, Argentina, México, Bolivia o Tanzania; el *proletariado universal* atributivo es una clase puramente teórica que el diamat soviético interpretó como clase histórica real, y ese fue su catastrófico error. Los sujetos elevados gracias a la bolsa, al juego legal, ilegal o alegal y otras instituciones similares lo son por puro azar. Esto no significa, desde una perspectiva comunista, que su ascenso sea *injusto*, sino que este ascenso, junto con el de los emprendedores y burgueses, conduce con toda probabilidad a la formación de grupos gnósticos que se acogen fácilmente a las ideologías de un darwinismo social que ensalza y legitima a los *triunfadores* por el simple hecho de haber *triunfado*, por haber sido "elegidos por el destino".

La cuestión, por tanto, es que los socialismos determinados desde una concepción materialista de la vida política no conduzcan a una degeneración de sus componentes procesuales universalistas. Es decir, que no conduzcan a una vía no comunista, e incluso anticomunista. No ya solo porque el comunismo, conectado con esos socialismos, presuponga una falsa idea de sociedad sin clases sociales sin haber determinado de qué clases sociales se habla. Descartado el comunismo anarquista final, el comunismo, por nuestra parte, no puede entenderse como un "comunismo de la uniformidad". Pues para hablar en el comunismo de relaciones de igualdad, habrá que establecer los parámetros de referencia respecto de los que se establece dicha igualdad, no siendo los únicos referentes los parámetros económicos.

Las diferencias entre el universalismo procesual implicado, en mayor o menor grado, en las sociedades políticas históricas no enteramente cristalizadas, por ejemplo depredadoras, y los límites que encuentra cada proceso universalizador trascendental en el curso de su propio desarrollo, son decisivas en lo tocante al socialismo y al comunismo en nuestra concepción materialista de la vida política. Pues los límites de cada proceso universalista transformador los pone la misma realidad histórica, mayormente impredecible. Tanto el esclavismo grecorromano, como el feudalismo medieval, como el actual capitalismo liberal, o como los comunismos soviético, o el populismo latinoamericanista, encontraron sus límites. En función del componente racionalista y universalista del comunismo, es importante tener en cuenta los puntos de conexión entre el racionalismo comunista y la persona y su racionalidad, pues la racionalidad

humana es eminentemente corpórea, operatoria, ya que toda conciencia necesita un cuerpo, un sistema nervioso, para existir[30]. Y esta racionalidad permite, también, la concepción materialista de la vida política y sus ideas de socialismo y comunismo a través, entre otras cosas, de la idea de producción, que a continuación veremos, en la segunda parte de este ensayo.

En conclusión, todo proceso racionalista y universalista, todo socialismo sociopolítico de esta clase, tiene que ser conducido por medio de canales constituidos por personas con las que hay que contar, pues ellos son comunes, universales, trascendentales, a todas las sociedades humanas y políticas, y a todas las clases sociales, religiosas, étnicas, etc. Pues a estas personas es a las que se orientan las normas éticas y morales, y a través de ellas se triturarán las instituciones suprasubjetivas que haya que triturar porque sojuzguen, sometan y exploten a las personas, siguiendo determinados planes y programas políticos. El comunismo, en ninguna de sus versiones específicas, puede poner entre paréntesis a las personas, ni a sus ritmos ni a sus leyes, no puede utilizarlos como si fuesen cosas, no puede fomentar tendencias psicopatológicas en ellas, sino más bien lo opuesto. Tiene que contar con las personas si quiere hacer política materialista, y no mero moldeamiento mental, efímero y neutralizable por otros moldeamientos ideológicos opuestos al comunismo. El tomar en cuenta a las personas, a la personalidad humana, aún abriendo la posibilidad a una personalidad transhumana o posthumana, se ha de hacer en tanto las personas no pongan en peligro a la comunidad misma de personas, y esto permitiría evitar el camino a la idea anarquista de comunismo final atributivo, que lleva a la completa desconexión con la idea de comunismo de la concepción materialista de la vida política y que, en el caso del comunismo del siglo XX y sin negar sus éxitos trascendentales de los cuales nos beneficiamos hasta hoy día, conllevaron, en algunos casos (Gran Salto Adelante en China, por ejemplo) costes humanos excesivos.

Ahora bien, ¿cómo se llegará al modo de producción comunista y qué ocurrirá exactamente con el Estado en él? *Ignoramus, ignorabimus*. El propio Marx es tajante en ello, como dejó escrito en la *Crítica del programa de Gotha*:

> [...] ¿qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces?

> Esta pregunta solo puede contestarse científicamente, y por más que acoplemos de mil maneras la palabra pueblo y la palabra Estado, no nos acercaremos ni un pelo a la solución del problema. Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el periodo de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este periodo corresponde también un periodo político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado (Marx [1875] 2016: 25).

La vuelta del revés de Marx que proponemos desde el materialismo político, por tanto, rechaza el teleologicismo historicista del marxismo vulgar, pues este nunca existió en Marx ni en Lenin. Así como jamás existió horizonte anarquista alguno en el materialismo histórico. Leído, por tanto, *desde Bueno*, aquí Marx se da también la vuelta del revés a sí mismo.

---

1. "Bajo el pretexto de crear una sociedad de beneficencia, se organizó el lumpenproletariado de París en secciones secretas, cada una de ellas dirigida por agentes bonapartistas a la cabeza de todas. Junto a *roués* (libertinos) arruinados, con equívocos medios de vida y de equívoca procedencia, junto a vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, esclavos huidos de galeras, timadores, saltimbanquis, *lazzaroni* [*los más pobres del Reino de Nápoles*], carteristas y rateros, jugadores, *maquereaux* (alcahuetes), dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritorzuelos, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos; en una palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman *la bohème*; con todos estos elementos, tan afines a él, formó [*Luis*] Bonaparte la solera de la Sociedad del 10 de Diciembre. 'Sociedad de beneficencia' en cuanto que todos sus componentes sentían, al igual que Bonaparte, la necesidad de beneficiarse a costa de la nación trabajadora. Este Bonaparte, que se erige en jefe del lumpenproletariado, que solo en éste encuentra reproducidos en masa los intereses que él personalmente persigue, que reconoce en esta hez, desecho y escoria de todas las clases, la única clase en la que puede apoyarse sin reservas, es el auténtico Bonaparte, el Bonaparte *sans phrase* (sin ningún disfraz)" (Marx, [1852] 1999: 74-75).
2. Algo que parece tener en cuenta Marx en su prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía Política*, ya mencionado en este libro, cuando habla de prehistoria de la Humanidad el momento del modo de producción capitalista, cuando dicha Humanidad no está unificada, por lo que como unidad, no tiene Historia, sino prehistoria.
3. Aureolar es toda idea referida a un proceso real que lo envuelve como con una aureola, incorporando referencias realmente existentes con otras que no existen y que, supuestamente, están por existir, por lo que se tornarán reales, positivas, cuando el proceso real finalice. Ideas aureolares serán el comunismo, el Imperio Universal, la Iglesia Católica Universal, la Umma islámica universal, la globalización democrática liberal o el Reino de Dios en la tierra, siempre tomados como procesos realmente existentes. En cierto sentido, nuestra idea de Ego Trascendental, si se sustancializa ignorando la multiplicidad discontinua infecta del Cosmos (del Universo, del Ser Material Trascendental y del propio Ego Trascendental), se convertiría en una idea aureolar.
4. En la siguiente parte del libro, explicaremos cómo entendemos el concepto de proletariado cuando tratemos la "vuelta del revés" de la crítica de la Economía Política de Marx.
5. Igualmente, habría grupos que, supuestamente, tendrían la capacidad de "salvar" a estos individuos flotantes, bien "curándoles", bien "enderezándolos". Es el caso de las sectas, religiosas o no, grupos empresariales, colegios profesionales o ramas de determinadas disciplinas. Bueno pone como ejemplo paradigmático de estos grupos a toda la Escuela Psicoanalítica iniciada por Sigmund Freud.

Estos grupos, aún considerando sus pretensiones "salvíficas", también serían considerados, en cierto sentido, como grupos de sujetos alienados, grupos de individuos flotantes, y se engloban mediante la categoría antropológica de *hetería soteriológica* (Bueno, 1982-83: 12-39). Ver también Fuentes (2009). También podría ser considerada hetería soteriológica a todo grupo gnóstico filosófico cuya finalidad fuese la catarsis del entendimiento del individuo flotante a través de la crítica radical de dicho entendimiento. La escuela filosófica del materialismo *gustavobuenista* podría ser calificada, también, de hetería soteriológica.

6. "[...] buena parte de la producción del materialismo filosófico puede entenderse desde la perspectiva de la *vuelta del revés* del marxismo-leninismo y su crítica a las recaídas monistas denunciadas y explicadas por Gustavo Bueno desde los ensayos materialistas (1972b) en adelante". Y añade después: "[...] la diferencia entre ambos sistemas no es *cuantitativa* –como los que piensan en algunos foros de Internet que el Filomat es un diamat más *desarrollado*– sino *cualitativa*, es decir, que es capaz de reexponer desde sus coordenadas problemas que el diamat se encontró y no pudo resolver porque su propio arsenal conceptual se lo impedía". También compartimos la siguiente reflexión en el mismo artículo: "[...] frente a la autoconcepción del marxismo [*también del leninismo y del materialismo dialéctico*] como *filosofía marxista de la época del imperialismo capitalista*, concebimos al diamat como la filosofía de la quinta generación de izquierda definida respecto al Imperio generador soviético. Esta concepción a su vez se enfrenta a los que ciñen el diamat al área de difusión eslava. Frente a los que lo reducen bien sea a meras glosas de las obras de Marx y Engels, bien a un desarrollo que nada tiene que ver con ellos, presentamos un desarrollo procesual donde no es necesario que todos los componentes del núcleo se mantengan en el desarrollo del sistema filosófico, lo que nos permite a su vez ejercer el principio de *symploké* respecto a la relación de Marx y Engels con el diamat: en él hay elementos que continúan a ambos autores, elementos que desaparecen o no son tenidos en cuenta, y elementos nuevos que se incorporan en la dialéctica con otros sistemas filosóficos" (Esquinas, 2010: 17).

7. "La metáfora para explicarlo no sería tanto la del espejo como la de la huella dejada en la playa ya que el reflejo modifica y cambia la estructura del objeto reflejante precisamente imponiendo su estructura" (Esquinas, 2010: 17).

8. El materialismo dialéctico no es fisicalista, algo que tiene en común tanto con el materialismo filosófico como con la concepción materialista de la vida política que presentamos aquí: "[...] la materia existe en el espacio y en el tiempo pero la presencia de estas características no la agotan en su contenido. [...] Lo material en general no se halla limitado a lo físico y, naturalmente no todas las formas de la realidad material se caracterizan por sus medidas o magnitudes físicas" (Galperin, 1976: 42).

9. En palabras de Engels: "Así acabaron, por el momento, y, más probablemente, para siempre, las tentativas de los eslavos de Alemania de recuperar su existencia nacional independiente. Los restos dispersos de los numerosos pueblos cuya nacionalidad y vitalidad política se habían extinguido hacía tiempo y que, en consecuencia, se habían visto obligados a seguir durante casi mil años en pos de una nación más poderosa, que los había conquistado, lo mismo que los galeses en Inglaterra, los vascos en España, los bajos bretones en Francia y, en un periodo más reciente, los criollos españoles y franceses en las regiones de Norteamérica, ocupadas luego por angloamericanos, estas nacionalidades fenecientes de bohemios, carintios, dálmatas y otros habían procurado aprovechar la confusión general de 1848 para recuperar el statu quo político que existió en el año 800 de nuestra era. La historia milenaria debió haberles enseñado que semejante regresión era imposible; que si todo el territorio al Este del Elba y el Saale hubo estado ocupado en tiempos por eslavos de familias afines, este hecho no probaba sino la mera tendencia histórica y, al mismo tiempo, el poder físico e intelectual de la nación alemana de someter, absorber y asimilar a sus viejos vecinos orientales; que esta tendencia de absorción de parte de los alemanes ha sido siempre y sigue siendo uno de los

medios más poderosos de propagar la civilización de Europa Occidental al Este del continente; que podía detenerse únicamente en el caso de que el proceso de germanización alcanzase la frontera de naciones grandes, compactas y unidas, capaces de una vida nacional independiente, como son los húngaros" (Engels, 1852: XIV). Al respecto de este largo párrafo, Esquinas afirma: "Resulta por tanto una tergiversación ideológicamente interesada plantear la postura de Marx y Engels sobre los *pueblos sin historia* como un reducto de su *pensamiento burgués occidental* [*o peor, como eurocentrismo*] y no verlo en comparación con sus ideas sobre la praxis histórica y la racionalidad de las construcciones que brotaban de esa misma praxis. Si para Engels los vascos no tienen historia no es porque han sido conquistados por pérfidos castellanos –lo cual se mantendría en un plano fenoménico-psicologista– sino porque sus instituciones mostraron menos racionalidad que la de los castellanos en el curso de la dialéctica de *Estados* [*cursivas nuestras, pues nunca hubo un Estado vasco*] imperante al igual que las instituciones alemanas se mostraron material e *intelectualmente* –racionalmente– superiores al resto de naciones étnicas que la rodeaban. La distinción por consiguiente entre pueblos con y pueblos sin Historia es interna y no externa a los propios postulados del materialismo histórico. El marxismo sociologista que tanto se pregona enemigo del *dogmático* diamat –y del *protorrevisionista* Engels– se presenta mucho más vulgar que éste al constreñirse solo a las meras relaciones de poder y dominación al margen de cualquier otra referencia lógico-material" (Esquinas, 2010: 17).

10. "Las teorías *eurocéntricas* que proclaman el estancamiento de la filosofía en Oriente y una contraposición *eterna* e incluso enemistad entre el llamado modo de pensar occidental y el oriental, son inconsistentes. Sin embargo, en comparación con Occidente, donde el Renacimiento, las revoluciones de los siglos XVII al XIX, el progreso científico y técnico y, en particular, el movimiento de emancipación de la clase obrera dieron pie a un encumbrado vuelo del pensamiento científico-filosófico y social; en los países de Oriente, donde la dominación del feudalismo y de la ideología religiosa perduró durante muchos siglos, no se dieron condiciones tan propicias para el desarrollo de la filosofía progresista, en virtud de la cual ésta no pudo ejercer en la época contemporánea una influencia tan potente sobre el pensamiento filosófico mundial como lo hiciera la filosofía de Occidente" (Iovchuk, Oizerman & Schipanov, 1978: 19).

11. "Además de los fenómenos mencionados, la formación socioeconómica incluye otros: las comunidades históricas (gens, tribu, nacionalidad, nación), las clases u otros grupos sociales, la familia, el modo de vida, etc. Sería incorrecto incluir estos fenómenos en la base o en la superestructura, aunque pertenecen a la formación y debemos recordar que en cada formación son distinta cualidad" (Berbeshkina, Zerkin & Yakovleva, 1985: 53-54).

12. "La categoría de causalidad en la física, por ejemplo, no se unifica con la categoría de causalidad de la sociología en una categoría superior que supongamos universal a ambas y que resuelva sus contradicciones sino que de la confluencia de conceptos que se dan entorno a las categorías de las ciencias respectivas resultan diversas modulaciones de la idea de causalidad. Así, podría resultar que en ésta confluencia la categorización sociológica nos resultase más potente o, como otra de las múltiples posibilidades, que de dicha confluencia resultase la crítica de la causalidad sociológica y negásemos incluso que fuera realmente una conceptualización consistente de la causalidad. Entonces la diversidad de posiciones filosóficas, los diversos modos de concebir la idea de causalidad, no resulta de *un inadecuado reflejo* de lo existente sino que resulta de la misma complejidad plural de lo existente" (Esquinas, 2010: 17). La condición del materialismo dialéctico como filosofía monista se nota, además, en su concepción de la relación base / superestructura en el objetivismo adecuacionista inherente a este sistema filosófico, pues entiende que conocer isomórficamente el Cosmos (la "conciencia de clase revolucionaria") supone creer cambiar esa realidad *cuando se antoje* ("la revolución socialista", la dictadura del proletariado y el comunismo final).

13. No obstante, la teoría del reflejo en el materialismo dialéctico, particularmente en el soviético, tiene su racionalidad clara desde un punto de vista gnoseológico paralelo a la de la teoría del cierre categorial. Según Esquinas: “La teoría del reflejo como teoría de la verdad concreta puede alcanzar gran potencial en tanto se suponía lo concreto como síntesis de múltiples determinaciones alcanzadas en la práctica por un sujeto operatorio que, como afirmaba Rubinstein, opera no solo mentalmente sino analizando (separando) y sintetizando (juntando) objetos haciéndose necesarios los instrumentos. [...] La profunda ignorancia filosófica de muchos de estos supuestos marxismos críticos antisoviéticos fue incapaz de comprender la dialéctica de las categorías, la lógica dialéctica, porque no comprendían la particular escala lisológica de herencia hegeliana en la que trabajaban los diamatistas. Es ésta ignorancia filosófica la que lleva a estos marxismos antisoviéticos a falsear la lógica dialéctica presentándola injustamente como un naturalismo fisicalista objetivista poniendo con ello fin en el interior del marxismo a una lógica material que aunque rudimentaria y metafísica al ser combinada con la teoría del reflejo, escapaba al sociologismo y psicologismo directo“ (Esquinas, 2010: 17).

14. De todas maneras, existen numerosas citas en *El Capital* y los *Grundrisse* que, si estas obras se releen *desde* Bueno, de manera ordenada y sistemática, prueban que Marx sí tiene en cuenta al Estado de manera más determinante en el campo económico de lo que parece en un primer momento. Dos ejemplos: “[...] el hecho de que el cultivo de los distintos productos agrícolas dependa de las fluctuaciones de los precios del mercado y los cambios constantes de estos cultivos a tono con estos precios del mercado, y todo el espíritu de la producción capitalista, encaminado al lucro pecuniario directo e inmediato, chocan con la agricultura, la cual tiene que operar con todas las condiciones constantes de vida a través de la cadena de las generaciones humanas. Un ejemplo palmario de esto lo tenemos en los bosques, los cuales solo se explotan de un modo más o menos conforme al interés colectivo allí donde no se hallan sujetos al régimen de propiedad privada, sino bajo la administración del Estado” (Marx, [1894] 1999: 576, nota 2); “[...] se ha acentuado considerablemente la competencia en el mercado mundial gracias al rápido desarrollo de la industria en todos los países civilizados, principalmente en los Estados Unidos y en Alemania [*la nota es de Engels, en referencia a un texto de Marx de 1865 en el tomo III de El Capital*]. El hecho de que las modernas fuerzas productivas, con su rápido y gigantesco desarrollo, rebasen cada vez más, día tras día, las leyes del cambio capitalista de mercancías dentro de las cuales debieran moverse, es un hecho que hoy va imponiéndose más y más incluso a la conciencia de los capitalistas. Así lo revelan, sobre todo, dos síntomas. El primero es esa nueva manía general de los aranceles aduaneros, que se distinguen del antiguo régimen arancelario especialmente por las circunstancias de que tiende precisamente a gravar más los artículos susceptibles de exportación. El segundo son los cárteles (*trusts*), formados por los fabricantes de grandes ramas de producción en su totalidad para regular la producción y, a través de ella, los precios y las ganancias. Es evidente que esta clase de experimentos solo son viables en épocas de clima económico relativamente favorables. [...] estos cárteles no tienen más finalidad que velar porque los peces chicos sean devorados más rápidamente todavía que antes por los peces gordos” (Marx, [1894] 1999: 130, nota 4).

15. De la misma manera, “[...] un trabajador brasileño, en tanto que trabajador asalariado del capital, tiene más vínculo con un trabajador paraguayo –puesto que sus trabajos se conectan en el mercado gracias a la libertad de las empresas para contratar en ambos países o poner una fábrica en ambos países [*y más si sus relaciones económico-laborales se dan a nivel fronterizo*]– que con los miembros de una tribu brasileña que viva aislada en su reserva amazónica sin conexión con el mundo que le rodea. Lo cual no nos lleva a afirmar un panorama de mónadas estatales sino que introduce la dialéctica de Estados *imperiales* que influyen unos sobre otros, que se configuran en plataformas y que solo desde la más pueril metafísica cabe pensar que llegarán a unificarse” (Esquinas, 2010: 17).

O al menos, no se unificarán mientras compitan entre sí y haya terceros Estados que lo impidan, fomentando dicha competencia.
16. Bueno presenta algunos miembros de la familia de los llamados conceptos conjugados, además de base / superestructura. Encontramos los siguientes pares (Bueno, 1978c: 91-92): reposo / movimiento, conocimiento / acción, punto / recta, corporeidad / pesantez, corpúsculo / ondas, sustancia material / energía térmica, sujeto / objeto, alma / cuerpo, espacio / tiempo, significante /significado, azar / necesidad, materia / forma, cultura / sociedad, contradicción / identidad, Dios / Mundo, bien / mal y moral / derecho.
17. Como ejemplo de conceptos en oposición contradictoria, Bueno pone el par vertebrado / invertebrado. Como ejemplos de conceptos en oposición binaria o contraria los pares día / noche, crudo / cocido y frío / caliente. Y como ejemplo de conceptos en oposición correlativa pone los pares padre / hijo y acción / reacción (Bueno, 1978c: 88).
18. Ver nota anterior. A ellos hay que unir blanco / negro, masculino / femenino, etc.
19. Si el esquema diamérico no es válido, se hablará de conceptos pseudoconjugados, similares a paralogismos.
20. "Espíritu y Cuerpo, en la sustancia neutra del 'monismo neutro' de Russell" (Bueno, 1978c: 89). Bueno remite a Russell (1969) en la nota 3 para referenciar este ejemplo de conceptos conjugados por esquema de fusión.
21. "El manual marxista-economicista enseña que según la *ley de la Historia*, después del feudalismo viene el capitalismo. Pero ¿por qué habría de ser una contradicción que España no desarrollase en América una colonización burguesa? Se trata solo de una contradicción con ley fundamental prescrita por el manual. Luego si España no se desarrolló según las pautas del capitalismo –dirá el manual– es porque siguió con las pautas feudales. Pero no es nada evidente que la organización de las Indias en la época del absolutismo de la corona fuese feudal: fue algo nuevo, (no decimos ni mejor ni peor desde el punto de vista ético) y tuvo tanto de esclavismo como de feudalismo, aunque el nuevo esclavismo se desarrolló sobre todo desde el capitalismo. J.B.F.O. [*se refiere a Juan B. Fuentes, cuyos argumentos son contrarreplicados a una crítica de este a la obra España frente a Europa, de Bueno*] se refiere al capitalismo como si fuese la fase que explica el auge de Inglaterra, Francia, Holanda. La situación *atrasada* de España quedaba explicada mediante su *medievalización*. Pero esto ¿no es tanto como confundir las categorías historiográficas con las categorías históricas? El *modo de producción capitalista* en abstracto no explica la morfología histórica. El capitalismo no se enfrenta en el tablero de la Realpolitik con el imperialismo español, como un modo de producción moderno a otro medieval, sino como un imperio a otro imperio. Y, por tanto, las Leyes de Indias de 1500 y 1542 no fueron tampoco un freno del feudalismo al capitalismo. Decir esto es un modo de volver de nuevo a las categorías historiográficas sustantivadas, y tratar de ajustarse a ellas. El imperialismo depredador no es, por otra parte, una disyuntiva del imperialismo generador (así lo cree J.B.F.O., y sin duda por la conformación dualista de su modo de pensar). ¿Cómo puede ser un imperio católico depredador?, se pregunta. Y lo pregunta porque no advierte que todo imperio implica la depredación y la violencia, aunque no toda depredación y violencia implica un imperio generador. Es cuestión de la escala a la que trabajemos. Los conquistadores, los grupos, los individuos, las partes, se mueven por un *egoísmo depredador*; y solo dejan de serlo cuando están incorporados a un ortograma global no depredador. Pero este proyecto no es algo separado de aquél. En general, podríamos decir que las partes se mueven, valga la redundancia, por intereses particulares, *egoístas* y aún depredadores; pero la concatenación de esos movimientos (concatenación necesaria si se quiere que los enfrentamientos entre esas partes no conduzcan a una situación caótica, browniana) puede orientarse o bien de forma que su resultante, si lo tiene, vaya dirigida a la depredación de terceros, o bien vaya orientada a la generación de otros individuos, familias, bandas o ciudades. *Vaya orientada* y no precisamente por alguna mano oculta que, por la *astucia de la razón*, logre elevar los intereses egoístas particulares

hacia la armonía del todo del que aquellos forman parte, sino por los planes y programas correspondientes orientados por las prolepsis procedentes de anamnesis precisas, por ejemplo, las leyes de Indias de 1500 y 1542, cuya estirpe católica no las hace medievales, como cree el escolástico de las categorías historiográficas cuya rigidez le obliga a pensar que unas leyes de estirpe cristiana tradicional no encajan en los esquemas que definen la modernidad capitalista. Este escolástico troskista tendrá que movilizar la idea de un *medievalismo retrofeudal* a fin de interpretar las nuevas formaciones sociales como un freno de un modo de explotación ya burgués, como si las nuevas formaciones sociales hubiera que interpretarlas como sucesos que *van contra la Historia* o lo que es lo mismo, como si fueran sucesos que conducen a un retraso histórico. Y esto es tanto como dar por supuesto que está establecida una ley universal que marca el ritmo lineal de la Historia, dirigida ahora por el capitalismo" (Bueno, 2001a: 86-87).
22. "¿Cuál es el fundamento, en efecto, del llamado *derecho del primer ocupante*? ¿Por qué a los indios había que concederle mayor derecho a sus tierras que a los españoles que entraban en ellas, o recíprocamente, si se hubiera dado el caso?" (Bueno, 2001a: 88).
23. "Lo que sí se deduce es que la *contradicción fundamental* en la Historia del Reino de Castilla y de León (y este es otro de los puntos de giro de la vuelta del revés que postulamos para el marxismo tradicional) no es la contradicción entre las clases de señores y pecheros (las revueltas sociales, incluyendo aquí también, por ejemplo, a las revueltas de los irmandiños, no buscaban tanto *subvertir el orden feudal*, cuando frenar los abusos señoriales, de la misma manera que la revuelta de Espartaco no buscó tanto subvertir el orden esclavista cuanto huir de su opresión), sino entre las clases de moros y cristianos, en tanto éstas son tan clases sociales, respecto de los modos de producción, como las anteriores, y en tanto los conflictos entre moros y cristianos sí que iban orientados, ordinariamente, a la destrucción misma del Estado enemigo y del orden en torno al cual éste estaba constituido" (Bueno, 2001a: 89). No obstante, las revuelvas medievales, eminentemente campesinas y burguesas, nunca buscaron subvertir el orden feudal, sino tan solo acabar con ciertos abusos económicos y políticos. Es con los siglos, y ya en el mercantilismo, cuando esas revueltas adquieren una connotación subversiva, si bien no se niega la condición subversiva que tuvo la dialéctica de Estados en el marco de la Reconquista. Claro que moros y cristianos serían *clases de clases*, y ello sin negar la dialéctica de clases interna a las sociedades cristianas y musulmanas, que repercute en la dialéctica de Estados y de Imperios.
24. "Por ello el *Manifiesto Comunista* tuvo que decir: *Proletarios de todos los países, uníos*; y lo pudo decir porque los proletarios de todos los países no estaban unidos como partes de un todo atributivo" (Bueno, 2001a: 89).
25. Imperio que, hoy, en la tercera década del siglo XXI, empieza a ser cuestionado por China y Rusia. El artículo de Bueno fue publicado en el año 2001.
26. (Armesilla, 2017: 326).
27. La dialéctica, por tanto, entre comunismo y socialismo (éste, en cada una de sus variantes en relación al comunismo) tiende a anegar a la especie, el socialismo sociopolítico, en el género, el comunismo, y también tiende a "secuestrar" el comunismo en alguna forma de socialismo, circunscribiendo el comunismo en algún socialismo específico suyo determinado, "[...] como cuando en los debates en torno a la reorganización política de las Comunidades Autónomas españolas pretenden algunos reivindicar su condición genérica de naciones, de realidades nacionales o de nacionalidades europeas, sin necesidad de considerar su condición española, omitiendo, por ejemplo, en los estatutos reformados –Andalucía, Canarias– la condición de españolas y presentándose directamente como regiones europeas" (Bueno, 2006c: 2). La Unión Soviética *secuestró* hasta tal punto la idea de comunismo que, entre los restos que quedan de la izquierda comunista en Europa occidental, se niega la condición marxista a la República Popular China.

28. El derecho romano “desplegó importantes gérmenes que desbordaban el horizonte esclavista, cuando tomaba en cuenta a los esclavos no ya como bestias parlantes (como animales a los que se podía, sin más, sacrificar) sino como sujetos de obligaciones; cuando desarrollaba el *ius peregrinus* y cuando extendía la ciudadanía a las colonias. El universalismo del derecho romano, tanto en el plano teórico como, en gran medida, en el histórico, queda perfectamente expuesto en los consabidos versos de la *Eneida*: *Tu, Romane, memento...*“ (Bueno, 2006c: 2).
29. “[...] los componentes universalistas del derecho romano maduran y se desbordan con ocasión del reconocimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio, a partir de Constantino (Id y predicad a todas las gentes)” (Bueno, 2006c: 2).
30. “No es posible hablar de racionalización de un material, cualquiera que éste sea (radial, circular, angular), sino es a través de las *operaciones quirúrgicas de los individuos*. Lo que significa que la racionalidad procesual no emana del interior de los sujetos, de su entendimiento agente o paciente. Los sujetos operatorios son ellos mismos resultantes de procesos históricos y sociales; por ello, estos resultantes están en función de los propios grupos de partida que los determinaron” (Bueno, 2006c: 2).

Parte II
La “vuelta del revés” de la crítica de la Economía Política

Capítulo V
La Economía como Política

Una "vuelta del revés de Marx" que no comprendiese la Economía Política desarrollada por el de Tréveris se quedaría en una mera tentativa filosófica sin capacidad para dar lugar a desarrollos sociopolíticos efectivos en sociedades políticas determinadas. Sin "vuelta del revés" de la Economía Política de Marx no habría concepción materialista de la vida política, ni esta podría proponer socialismo o comunismo alguno. Esta "vuelta del revés", por tanto, conllevaría también la vuelta del revés de las categorías económicas del materialismo histórico. Esta tarea requerirá, en primer lugar, devolver el rótulo o denominación de la disciplina de las actuales "ciencias económicas" a Economía Política. Pues las categorías políticas están entretejidas muy sólidamente con las económicas, y este entretejimiento en el campo económico ha de permitir también comprobar la importancia de la idea de dialéctica de clases y de Estados en el campo de la Economía Política, como trataremos de exponer a continuación junto con una exposición previa sobre las categorías de las ciencias políticas del materialismo filosófico de Gustavo Bueno.

a) Sobre las categorías de las ciencias políticas

El entretejimiento entre Economía Política y "ciencias políticas" es evidente, por no decir necesario. La Economía es siempre Economía Política en tanto que el Estado es el pilar fundamental para que haya economía, para que haya campo económico, mercados y relaciones de producción. El Estado, al apropiarse de un territorio determinado, y estando en relación dialéctica con otros Estados con sus respectivos territorios apropiados, permite la realización y conformación de los fenómenos económicos como hechos positivos. Sin Estado no habría ni categorías económicas ni categorías políticas, no habría instituciones político-económicas (no habría agencia tributaria nacional, ni carreteras que permitan el transporte de mercancías, ni aduanas, oficinas financieras o hangares). De ahí la necesaria involucración entre las categorías de ambas disciplinas, aún cuando sea necesaria la diferenciación y abstracción de ambas para poder distinguirlas.

Las llamadas “ciencias políticas” (o politología) encuentran “senderos seguros” al caminar en la dirección de análisis de sus propios “sillares” y de las relaciones empíricas existentes entre cada uno de ellos más que en la construcción del edificio del “sistema político”. La construcción de un sistema político, aun manteniéndose bajo la disciplina racionalista, no alcanzará jamás los resultados sistemáticos de las ciencias formales o naturales en cada uno de sus campos respectivos. La concatenación sistemática de las categorías políticas no se puede llevar a cabo en el recinto de un campo categorial cerrado. La politología está obligada, de esta manera, a tomar para su sistematización elementos propios de otros campos, como el de la Economía Política, pero también de la lógica formal y material, de la biología, la etología, la sociología, la ontología filosófica o la historiografía. La politología ha de abandonar la inmanencia estricta propia de la forma de todas las genuinas ciencias y, por ello, ser empujada, si se quiere mantener como disciplina racional, a la asunción de la forma de la construcción filosófica, no científica, pero no por ello gratuita, arbitraria o producto de una iluminación mística. La politología, por todo ello, no puede renunciar a un racionalismo necesariamente sistemático y crítico, en lo que a la “vuelta del revés de Marx” se refiere, frente a otras corrientes politológicas y otras ideologías dogmáticas, idealistas o supuestamente reveladas en sentido místico o gnóstico.

En lo que concierne a la “vuelta del revés de Marx” que proponemos, esta se lleva a cabo también en el campo de la politología estableciendo una serie de categorías propias de esta disciplina que toma en consideración tanto la gnoseología de la teoría del cierre categorial como los ejes del espacio gnoseológico. En relación con este espacio, tomamos en consideración también los ejes del llamado espacio antropológico, que consideraremos a continuación para poder entender las capas y ramas del poder político que Gustavo Bueno desarrolló.

b) Capas y ramas del poder político, espacio gnoseológico y espacio antropológico

Para entender qué es el espacio antropológico hay que considerar que un espacio es una *symploké* en la que cada parte se compone con otras, no ligada siempre a todas las demás, pero tampoco desvinculada de todas ellas. Las realidades antropológicas pueden ser consideradas como puntos de un

espacio multidimensional tal y como hemos tratado de exponer, lo que obligaría a determinar los ejes suficientes y necesarios coordinantes de este espacio antropológico, pues a partir de estos ejes se podrá indicar la "dirección" hacia la que los materiales coordinados por ellos generan relaciones que escapan de ese mismo espacio antropológico, aún siendo creadas a través de él, resultando estar formando parte de otros espacios ontológicos, e incluso instaurándolos.

Estos ejes no deberán tomarse como principios, fuentes o axiomas de los que dimanen partes o materiales del espacio antropológico. Estos materiales han de suponerse ya dados, como petición de principio, lo que Bueno llama *dialelo antropológico* (Bueno, 1978b: 57-59). Estos ejes son, además, parte del espacio antropológico. El material antropológico, como totalidad característica, comenzará a hacerse presente hacia el final del periodo magdaleniense o en el neolítico, aún teniendo en cuenta que será necesario seguir las líneas aisladas de evolución que durante milenios anteriores conforman la trama del campo antropológico. Esto hace ver que hay diversas líneas divisorias entre el hombre antropológico y los homínidos, en tanto estas líneas dividen los cierres categoriales de complejos cursos de procesos en desarrollo, de partes que actúan según líneas propias que, al alcanzar un determinado grado crítico de complejidad han dado lugar, en su confluencia mutua, a un nuevo espacio.

El sentido global, holístico, del camino de reconstrucción de las categorías antropológicas se encuentra, en sentido analítico y sintético, en la convergencia de semejanzas de distintas especies que carecería de significado antropológico de cualquier clase cada una por sí sola. El lenguaje fonético articulado ha de darse como supuesto para poder emitir sonidos modulados, palabras y frases. Pongamos el caso del hacha musteriense expuesta en un museo, que permite ver una de esas líneas de que hablábamos en el párrafo anterior, en tanto este hacha es anterior al hombre producto de la vida política. ¿Qué queremos decir con esto? Sencillamente, que el hombre no inventó el hacha musteriense, así como tampoco el lenguaje, ni descubrió el fuego. Más bien el descubrimiento y utilización del fuego, más la invención del lenguaje y del hacha musteriense hicieron al hombre antropológico, al hombre en sí. El hombre hace las instituciones tanto como las instituciones del espacio antropológico hacen al hombre, siendo instituciones y hombres partes a la vez del espacio antropológico.

La idea de espacio antropológico supone dado un material y un conjunto de tesis en torno a las relaciones de ese material con el resto de la realidad. Presupondrá, además, la tesis de que el hombre solamente puede existir en contexto con otras realidades no antropológicas, pues el hombre no es un absoluto, no se encuentra aislado del Universo, sino que está envuelto, rodeado, por otras realidades no antropológicas, naturales, como son los quarks, los virus, los animales, vegetales, piedras, cuerpos celestes, etc. Entonces es cuando habrá de tenerse en cuenta la antítesis o negación de toda concepción antropologista que, de manera más o menos radical, implícita o explícitamente, interpretará al hombre como realidad envolvente de cualquier otra realidad a la cual *conmensure*. El hombre, una vez constituido, se relaciona, en primer lugar, consigo mismo. Si hombre es una realidad denotada de realidades heterogéneas y múltiples, la relación del hombre consigo mismo remite a un contexto relativamente autónomo de relaciones peculiares respecto a las figuras que en él pueden dibujarse, en el que se conforman figuras agrupadas alrededor de un primer eje del espacio antropológico. La autonomía de este orden de relaciones tiene un carácter formal, esencial y estructural, ya que ningún orden de relaciones puede existir aislado del resto dentro de este eje, lo que no quita que se pueda reconocer autonomía a las relaciones dadas en él.

Tratando de neutralizar la tendencia a reducir el concepto a su condición meramente descriptiva y positiva, la teoría del espacio antropológico tomará la denominación de un diagrama en el que los términos de la relación queden representados por puntos de una circunferencia, representación que considerará no solo sus infinitos puntos, sino cerca de unos 140.000 millones de puntos, que corresponderán a la totalidad de sujetos humanos que han existido en la Tierra desde el paleolítico superior hasta el presente, así como sus relaciones por los arcos de la circunferencia que une tales puntos. Así, se denominará a este orden de relaciones, como dijimos más arriba, el de las relaciones circulares, y darán lugar al eje circular del espacio antropológico, donde los hombres se relacionan entre sí, en buena medida, a través de objetos (instituciones) conformados por estos mismos hombres en el transcurso de esas mismas relaciones. No en vano, Isaak Rubin define así el campo económico estudiado por Marx (Armesilla, 2015: 108-110).

En el espacio antropológico, las relaciones circulares no serán las únicas. También habrá relaciones antropológicas trascendentales, constitutivas, a

otros términos no antropológicos, no institucionales, como los entes naturales (tierra, agua, fuego, aire, etc.), entes naturales físicos no vivos, desprovistos de conciencia, aún teniendo teleología de manera descriptiva. Podrían representarse estos entes por puntos de otro círculo interior o exterior al del eje circular, designando estas nuevas relaciones antropológicas por medio de flechas que ligan los puntos de ambas circunferencias. Así conformarían las relaciones radiales, propias del eje radial del espacio antropológico, cuyas relaciones no serán solo "del hombre con la naturaleza", pues estarán también insertadas en otros contextos distintos.

El materialismo filosófico, no obstante, propone un espacio de tres ejes que permite construir figuras bidimensionales con abstracción alternativa del tercer eje. Normalmente, la tradición filosófica metafísica desde Aristóteles consideraba hasta tres órdenes de relaciones en su ontología y en su moral en las que el hombre se insertaría. El primero sería el orden de las relaciones del hombre con otros hombres, el segundo el de las relaciones del hombre con la naturaleza y el tercero el de las relaciones del hombre con uno o varios dioses. Pero una perspectiva materialista que niegue a los dioses como entidades inmateriales entenderá que habrá que cambiar los términos de este tercer eje, no pudiendo ser aquellos quienes lo constituyan. Los hombres se relacionan con otras entidades que no son ni hombres ni objetos, ni tampoco entes naturales no biológicos, sino con entes materiales biológicos no humanos, particularmente animales, con los que, incluso, puede desarrollar relaciones de temor o de amistad según comportamientos fenomenológicos, ontológicamente fundamentados, aun cabiendo el error de considerar a algunos hombres como dentro de este tercer eje, en tanto que los animales pueden ser considerados, ya desde el paleolítico superior, no solo como sujetos de los que extraer partes suyas o sus totalidades para consumo alimenticio (puras relaciones antropológicas circulares, en tanto esas partes, o el cuerpo entero de los animales, se convierte en mercancía), sino como seres incluso numinosos (en el sentido del teólogo protestante Rudolf Otto) a los que rendir culto religioso. Seres numinosos equivale a entenderlos, e interactuar con ellos, en tanto que "dioses" objetivos, empíricos, y no metafísicos.

Hablamos de términos de relaciones específicas, en las cuales cabrían incluso hipotéticas relaciones con seres extraterrestres cuya existencia no

puede negarse del todo desde nuestro enfoque materialista (tampoco lo hizo el marxismo soviético, que junto a la cultura circular y a la naturaleza radial, se interesó por los extraterrestres a nivel del llamado eje angular, incorporando así el marxismo los tres ejes del espacio antropológico sin llamarse todavía así). Relaciones que, insistimos, se ajustan a los términos de relaciones específicamente antropológicas, y que sufrieron un golpe antropológico severo que les arrebató la numinosidad, el golpe histórico dado por el auge del cristianismo. La realidad de las relaciones de los hombres con los animales, cuando estos no son mascotas, ganado, sujetos de estudio experimental o recluidos en zoos o safaris, o carne comestible, permite tratar a estos términos como puntos intercalados entre los dos círculos, los del eje circular y el radial, adoptando estas nuevas relaciones una disposición angular, acabando el espacio antropológico coordenado por tres ejes, siendo el último el de las relaciones angulares, el eje angular. Pueden representarse los tres ejes así:

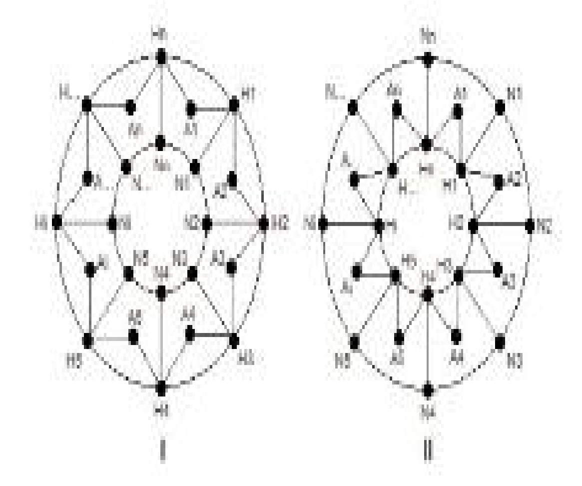


Figura 2.1. Ejes del espacio antropológico. El círculo externo con los puntos H representan al eje circular, el círculo interno con los puntos N al eje radial, y los puntos intermedios A representan, entretejidos con los otros dos círculos, al eje angular. Cada diagrama I y II hace referencia a movimientos de intensión y extensión en las relaciones entre los términos de cada eje (Bueno, 1978b: 62-63)

Las relaciones entre los términos dados en cada eje se dan por intermediación de terceros, lo que no niega la autonomía esencial de las relaciones propias de cada orden. Las relaciones de intercambio económico, las instituciones mercantiles como los bienes y servicios, son productos y, a su vez, producen relaciones sociales, que no son siempre circulares. Luego las mercancías y los valores asociados a ellas son producto de operaciones propias del eje circular del espacio antropológico, y producen a su vez la

recurrencia de esas mismas relaciones circulares en dicho espacio. Todo ello aún cuando las relaciones de intercambio, desde el primitivo trueque, dieron lugar a cursos confluyentes dotados de ritmos propios, en tanto que en el campo económico se dan, también, relaciones de los hombres con la naturaleza a nivel institucional como parte del eje radial en el caso de la explotación de recursos energéticos con fines político-económicos y comerciales. Los productos de dicha explotación entrarían dentro del eje circular como mercancías y valores conjugados con ellas, así como la explotación antedicha de los animales como si ellos, o partes de ellos, fuesen mercancías, lo que muestra el entretejimiento en *symploké* entre los tres ejes del espacio antropológico. Entretejimiento que puede verse en lo que a las relaciones de producción se refiere, ya que un término del espacio antropológico puede cambiar o modificarse, esencialmente, según el eje o ejes a que nos refiramos. No en vano, las relaciones de producción son relaciones, según Isaac Rubin, entre personas a través de cosas. Rubin interpretó la teoría del valor-trabajo de Marx como una teoría que explicaría las relaciones circulares entre sujetos en el campo económico, sin desdeñar la interacción de esas relaciones circulares tanto con el eje radial como con el angular. Las realidades antropológicas no son algo dado, sino que se van haciendo en el proceso de conformación del espacio antropológico, de ese todo complejo que es la cultura, la producción de instituciones económicas, religiosas, científicas, etc., y gracias a las operaciones racionalizadas e institucionalizadas de los sujetos con una *vida*, en buena medida, independiente de la voluntad de esos mismos sujetos que las producen.

Hay una relación clara entre ese espacio antropológico y el espacio gnoseológico tratada en obras anteriores (Armesilla, 2015: 113-124), y muy significativamente en el campo político y económico. La teoría del cierre categorial dibuja una morfología de todo sistema científico descompuesta en tres ejes: el sintáctico (donde hay figuras del campo gnoseológico como términos, relaciones y operaciones), el semántico (donde hay fenómenos, referencias fisicalistas y estructuras esenciales) y el pragmático (donde hay normas, autologismos y dialogismos). Ahora bien, los contenidos de un campo no se agotan en su condición de contenidos, que lo son en tanto logran "concatenarse", según un cierre categorial, con otros contenidos. Los sujetos de un campo social determinado[1] se corresponderán con los mismos sujetos que operan en el campo de las ciencias naturales y formales. La

función del sujeto económico y político es la de ser término del campo sintáctico de la Economía Política y de la politología, a la vez que también lo son las instituciones político-económicas que conforman y les conforman, que les permiten relacionarse entre sí, desde las mercancías hasta los bancos, fondos monetarios u organizaciones aduaneras internacionales. Por su parte, el campo semántico de la praxis política se constituye, de manera fundamental, también por sujetos humanos parte de una sociedad política. Y si entendemos dicha praxis política como encaminada al buen orden social del Estado y a su permanencia estable en el tiempo, en el campo semántico de la Política aparecerán contenidos antropológicos de los tres ejes. Todo programa de Gobierno, por tanto, habrá de tener en cuenta tanto cuestiones económicas como religiosas, diplomáticas, etc., con lo que tendrá que desarrollar mecanismos de presión, dominación y disciplina, permitiendo la demarcación de líneas de diferenciación entre praxis política y otras formas de actividad social. Que esta praxis política haya de incluir en su campo semántico a la economía, la tecnología, las ciencias o la religión, no quiere decir que nos refiramos a una concepción *totalitaria* del Estado, sino que lo hacemos por necesidad de que la praxis política se entreteja con estas realidades y estos campos, conjugándose con ellos.

La concepción materialista de la vida política pone el núcleo de la sociedad política en el eje circular, concordando con el eje sintáctico del espacio gnoseológico, donde se da la principal actividad política. Se darán aquí términos, operaciones y relaciones propias del campo semántico de la política, siendo estas operaciones políticas "circulares". Las operaciones políticas y económicas son operaciones sintácticas fruto de operaciones entre términos que mantienen relaciones políticas y económicas dentro de la estabilidad recurrente de la sociedad política de referencia. Estas operaciones son realizadas por, y entre, personas que, a su vez, son términos de operaciones propias de la semántica del campo político.

Las operaciones económicas, sintácticas, son políticas en tanto repercuten sobre las operaciones de los sujetos de una sociedad política (o de otras). Esto no quiere decir que, por ejemplo, ámbitos de producción y distribución de mercancías como la industria, las ciencias o el ocio *sean resultado de* la praxis política, sino que esta praxis política siempre actúa *in medias res*, no pudiendo de esta manera hacer tabla rasa del nivel en que se constituyen los sujetos parte de la sociedad política sobre la cual operan otros sujetos

también de dicha sociedad política. De hecho, esa praxis política *in medias res* se realiza, en gran parte, a través de la política económica de los Estados. Que determinadas actividades económicas dentro de las relaciones de producción, como labrar el campo, fundir metales o investigar en un laboratorio no *sean* formalmente actividades políticas, no significa que la praxis política no pueda tener una responsabilidad o causalidad directa sobre ellas. Sería una causalidad sintáctica de selección, coordinación, eliminación, subordinación y prohibición de operaciones materiales alternativas que podrían considerarse dadas de manera virtual en el campo político y económico, en una especie de competencia por adaptación. Aunque es el metalúrgico, y no el político, el que ejecuta operaciones de producción de laminados según un procedimiento determinado y programado, u otro, es el político, y no el metalúrgico, quien podrá llegar a decidir que sea una vía u otra la escogida de manera general, incluso no escogiendo ninguna, en función de contextos constituidos por otras operaciones heterogéneas con respecto de las propias del metalúrgico. Esto conlleva la planificación pluralista, no monista, de la política económica del Estado, su intervención en la economía cuando lo estime oportuno, necesario y conveniente, en función de la estabilidad recurrente presente y futura del Estado, y contra las partes que se resisten a su intervención. Así se implanta el materialismo político-económico, que será toda formación de ideas que defienda la concepción estrictamente sintáctica de las operaciones políticas y su implicación interna con el espacio antropológico y sus ejes y, por tanto, con el cuerpo de la sociedad política.

Esto permite elaborar una concepción sintáctica del poder político sin la cual no podría entenderse un materialismo económico. Esta concepción subrayaría la naturaleza reflexiva del poder político respecto a actividades de primer orden desarrolladas en los ejes del espacio antropológico, sin dejar de reconocer el carácter de primer grado que dicho poder político también tiene. Las actividades en estos ejes han de ser coordinadas, impulsadas o bloqueadas en función de la estabilidad recurrente de la sociedad. El dilema entre producir cañones o mantequilla, en expresión famosa de John Maynard Keynes, es una cuestión política, además de económica y tecnológica, y la energía del poder político, para poder ejercerse, procederá de corrientes técnicas, tecnológicas, sociales, etc., que dicho poder político *desvía*. El poder político ha de poder ser capaz de utilizar tecnologías y técnicas de

primer orden para canalizarlas unas frente a otras y a favor de terceras dadas. Aunque todo poder político busque siempre, en esencia, perseverar en su ser, siempre será partidista. Incluso las líneas postergadas de las fuentes de energía principales del poder político, en virtud de esta estabilidad recurrente, tendrán que ser mantenidas o contenidas de algún modo. Así, el poder político habrá de ser distribuido en tres momentos o segmentos: uno formador de términos, otro que establezca relaciones y otro como poder ejecutivo de operaciones. Habría unas *ramas del poder político* en relación con el eje sintáctico del espacio gnoseológico, y unas *capas del poder político* en relación con el eje semántico de ese espacio gnoseológico. Al mismo tiempo, cada una de las ramas del poder estará relacionada con los elementos propios del eje sintáctico. Habrá una *rama del poder operativo* relacionada con las operaciones, una *rama del poder estructurativo* relacionada con las relaciones y una *rama del poder determinativo* relacionada con los términos del espacio gnoseológico. A su vez, en el eje semántico, las tres capas del poder político que se distinguirán estarán relacionadas cada una con los ejes del espacio antropológico. Habrá una *capa del poder conjuntivo* relacionada con el eje circular, donde se situarán los poderes políticos tradicionales de Aristóteles y Montesquieu (*ejecutivo*, *legislativo* y *judicial*). Habrá también una *capa del poder basal*, relacionada con el eje radial, donde se situarán los poderes *gestor*, *planificador* y *redistribuidor*. Y habrá una *capa del poder cortical* relacionada con el eje angular del espacio antropológico, donde se situarán los poderes *militar*, *federativo* y *diplomático*.

Entretejiéndose así las capas y ramas del poder, lo que supone entretejer el espacio antropológico y el gnoseológico en los campos político y económico, vemos que en la rama del poder operativo se encuadrarán los poderes políticos que tienen que ver con las operaciones del eje sintáctico (ejecutivo, gestor y militar), en la rama del poder estructurativo se encuadrarán los poderes políticos que tengan que ver con las relaciones del eje sintáctico (legislativo, planificador y federativo) y en la rama del poder determinativo se encuadrarán los poderes políticos que tengan que ver con los términos del eje sintáctico (judicial, redistributivo y diplomático). Así quedaría la tabla de las capas y ramas del poder político que acabamos de referir. Explicaremos ahora cada rama, cada capa y cada poder:

Ramas del poder (eje sintáctico)	Capas del poder (eje semántico)			Sentido (vectorial) de la relación
	Conjuntiva	Basal	Cortical	
Operativa	Poder ejecutivo	Poder gestor	Poder militar	Descendente ↓
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	Ascendente ↑
Estructurativa	Poder legislativo	Poder planificador	Poder federativo	Descendente ↓
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	Ascendente ↑
Determinativa	Poder judicial	Poder redistributivo	Poder diplomático	Descendente ↓
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	Ascendente ↑

Figura 2.2. Capas y ramas del poder político (Bueno, 1991b: 324)

c) Ramas del poder político: operativa, estructurativa y determinativa

La rama del poder operativo es aquella con capacidad para actuar sobre los sujetos o grupos de sujetos (estimulándolos, engañándolos, etc.), con el fin de componerlos o descomponerlos en terceros términos que pudieran mantener relaciones características del sistema con otros sujetos dados. El poder sintáctico se despliega en tres direcciones cuyo engranaje mutuo constituye el poder político efectivo en estas tres ramas del poder, sin menoscabo de su “independencia”. La rama del poder operativo tiene la capacidad de disociar o componer sujetos con sujetos en operaciones internas a dicha rama, o sujetos con mercancías, en operaciones externas como por ejemplo la exacción fiscal.

La rama del poder estructurativo referirá a la capacidad para planificar, construir, definir o proyectar nuevas relaciones en orden a la estabilidad recurrente de la sociedad política, partiendo de relaciones de primer orden que, al ser transformadas, reformadas o continuadas, se supondrán dadas.

Por su parte, la rama del poder determinativo, como el poder político puramente sintáctico, referirá a la capacidad de construir o destruir términos simples o complejos (personas, instituciones del campo político) mediante operaciones, constituyendo este el primer momento de las ramas del poder, a las que seguirán la estructurativa y la operativa. También referirá a la capacidad de disposición o clasificación de términos, estando algunos ya dados si se toma el poder político como poder, en parte, de segundo grado, como puedan ser las clases de sujetos en distintos niveles, vinculados con otro grupos de sujetos *sinecoidalmente*, es decir, vinculando un término de

un conjunto determi- nado de términos de manera necesaria, pero alternativa, a uno o varios de esos términos pero no con ninguno en particular.

d) Capas del poder político: conjuntiva, basal y cortical

Las capas del poder político pertenecerían, como dijimos, al cuerpo de la sociedad política, correlativo del concepto de núcleo, y siendo aquel el constitutivo esencial de la misma. El cuerpo no será una secreción interna del núcleo, sino que estará constituido por determinaciones sintéticas que acompañan al núcleo procediendo de su medio, su exterioridad, de suerte que estas determinaciones no sean accidentales y sí esenciales y estructurales. La teoría del espacio antropológico permite explicar la naturaleza esencial de un cuerpo con determinaciones procedentes del "entorno" del núcleo, concibiendo ese núcleo como inserto en una sociedad natural, cuyas rotaciones dan lugar a una reorganización de algunas de las partes de las sociedades políticas afectadas por el movimiento giratorio de ese núcleo. Las partes heterogéneas entre sí del entorno, afectadas por la acción del núcleo, recibirían una impronta de unidad, adaptación mutua, coordinación y selección solo por estar movidas por el mismo núcleo y participar del mismo movimiento. En el contexto de esos movimientos en torno al núcleo de la sociedad política se "construirán" capas del poder político en el mismo proceso de su acción. La capa del poder conjuntivo resultará de la acción-reacción del núcleo en el eje circular del espacio antropológico. La capa del poder basal resultará de esa misma acción en el eje radial, y la capa cortical será resultante de la acción-reacción del núcleo en el eje angular. Estas capas conforman el cuerpo de la sociedad política, y serán indisociables entre sí, aún con ritmos de desarrollo y crecimiento distintos. Los contenidos de las distintas capas tienden a conectarse entre sí como tejidos inter-capas, con tendencia a organizarse en unidades funcionales.

La capa del poder conjuntivo se consolida y condensa por la acción del núcleo de la sociedad política a lo largo del eje circular del espacio antropológico, incluyendo estructuras sociales de muchos tipos, como familias, asociaciones, grupos profesionales o generacionales, etc., concatenadas por el mismo movimiento que las reajusta, realimenta, adapta o destruye, quedando algunas inafectadas en este proceso. La trama de esta concatenación que resulte en el conjunto social en la dirección del eje

circular será dicha capa conjuntiva. Según el desarrollo progresivo del intervencionismo del Estado, la Administración Pública, en su tejido, va incorporando elementos que desbordan de manera amplia la capa conjuntiva (funcionarios, jerarquía burocrática, etc.), absorbiendo importantes contenidos de la capa basal a través de ministerios de economía, industria, obras públicas o educación, o mediante, por ejemplo, la adjudicación de propiedades territoriales de toda clase a personas y familias. También se incorporan a la capa conjuntiva elementos de la capa cortical (Ejército, diplomacia). La interconexión entre las tres capas hacen que el Estado tenga una función conservativa o reparadora, llegando incluso a alcanzar un nivel predominante en el conjunto del gasto público.

El poder político, interpretado desde la capa del poder conjuntivo, da lugar a un concepto que se aproxima al concepto del poder más esquemático, el de Montesquieu. El poder político, formulado en la construcción sintáctica conjuntiva, se superpone al Gobierno o Régimen en sentido amplio, sin perjuicio de la separación de poderes, cuando el poder ejecutivo está entretejido con el legislativo y el judicial. La capacidad de actuar en la capa del poder conjuntivo por parte de la rama del poder operativo corresponde, prácticamente, con el poder ejecutivo. Operar en el poder conjuntivo es también poder aproximar sujetos o mercancías (retribución económica de los ciudadanos, reunirlos en asambleas, convocatorias de referendums) y poder separarlos entre sí (disolución de asambleas, exacción de bienes como dijimos más arriba, etc.). También es poder obligar coercitivamente a los ciudadanos a seguir unas determinadas rutas en vez de otras, e incluso "cancelar" a un ciudadano quitándole su ciudadanía, desterrándolo o ejecutándolo por medio de la institución de la pena capital. La ejecución de toda sentencia es ejercicio del poder ejecutivo, aunque las sentencias emanen del poder judicial, ya que si no dependiesen del ejecutivo quedarían sin hacerse cumplir. Las sentencias, además, se ejecutan mediante acción policial, la cual es poder ejecutivo.

La rama del poder estructurativo en la capa del poder conjuntivo corresponde con el poder legislativo, donde se encuadraría el importante, aunque borroso, concepto de *clase política*, incluyendo aquí también a los miembros del poder ejecutivo o a los dirigentes de partidos políticos. La capacidad de establecer relaciones normativas estables, regulares, en dirección al buen orden recurrente entre los términos del campo político

(sujetos o clases de sujetos), se da aquí, siendo además el lugar de elaboración de leyes constitucionales.

Por su parte, la rama del poder determinativo aplicada al tejido conjuntivo de la sociedad política se superpone con el poder judicial, como poder clasificador de términos (los habitantes de la sociedad política) dados en el marco de las clases que se asocian a relaciones. De ahí que el poder judicial elabore la clasificación tanto de quiénes son y quiénes no son ciudadanos como de quiénes están sujetos, y quiénes no, a categorías fiscales o militares.

En el eje radial del espacio antropológico, la acción del núcleo determinará una capa con contenidos impersonales (tierra cultivable, fábricas, edificios, reactores nucleares, hornos de fundición, centrales hidroeléctricas, mercancías) que al formar parte del mundo-entorno cultural y natural se representan como configuraciones cuya conservación, reproducción o transformación pueden constituir objetivos de la acción política. Así se conforma la capa basal, formada por la acción-reacción del núcleo en la dirección del eje radial. Esta capa es, en sí, económico-política y político-económica, al representarse como objetivo de los planes y programas de toda sociedad política. No hay sociedad política que no pueda incluir en sí misma una capa basal. Por tanto, hay que excluir cualquier sociedad anarquista, bien esté inspirada por el marxismo vulgar, el anarcosindicalismo, el neoliberalismo, las doctrinas políticas de inspiración teológica o el nacionalismo romántico telúrico. Esta capa basal no existe previamente a las superestructuras políticas que en ellos se apoyan, sino que sus cimientos se asientan sobre un manantial con masas flotantes organizadas en el mismo proceso de desarrollo del todo social, igual que el esqueleto de los vertebrados, incluida la médula ósea, se organiza con relación a la sangre. La capa basal es un conjunto que permite la circulación de energías y formas naturales siempre y solamente si se organizan culturalmente, pues solo así pueden tener significado político. La capa basal sería también, aunque no solo, el conjunto de los recursos naturales de una sociedad política, siempre y cuando sean descubiertos, conceptualizados o "inventados" mediante el trabajo organizado, racionalizado e institucionalizado de diversas clases de trabajadores que en esa sociedad política actúan. Si no, esos recursos naturales no "existirían", pues la invención y el descubrimiento solo tienen lugar en un espacio cultural.

Además, el territorio es una parte esencial de la riqueza del Estado, pues supone sus fuentes energéticas representadas en programas políticos y económicos. Territorio equivale a poder de la capa basal, aunque recíprocamente no tiene por qué identificarse territorio con capa basal, pues el territorio se identifica también con el poder conjuntivo a través de leyes de propiedad reguladas por el poder judicial, y ejecutadas por el poder ejecutivo. También el territorio se identificará con la capa cortical, por ejemplo en la Edad Media con las murallas que separaban unos reinos de otros, y hoy día con las aduanas y las fronteras terrestres, marítimas y aéreas (fronteras horizontales y verticales, tridimensionales, o en cuatro dimensiones si tenemos en cuenta el tiempo como dimensión en la que se forman el núcleo, cuerpo y curso de toda sociedad política, de todo Estado).

La rama del poder operativo actúa en el poder basal sobre sujetos en conexión circular con otros, también como trabajadores o productores, delante de la naturaleza impersonal o ante entidades personales tratadas como naturales, como es el caso de los compuestos químicos utilizados en medicina. Este poder operativo corresponderá con el poder gestor, movilizador y canalizador de las fuerzas del trabajo, capacidad que ha de tener el poder político si quiere asegurar de manera efectiva la estabilidad recurrente de la sociedad política. Este poder de obligar a trabajar puede ser coercitivo, estimulativo mediante mejoras salariales y de las condiciones de vida de la población, o una conjunción de ambas cosas.

La rama del poder estructurativo aplicada al poder basal consiste en el poder planificador, programador de la producción global sancionando proyectos o planes dentro de las relaciones de producción, bloqueándolos o elaborándolos. Tiene un efecto planificador cuya capacidad de formar proyectos públicos constituye la base real de toda sociedad política, pues estos proyectos son los que, teóricamente, ofrecen rutas a seguir por la sociedad política hacia su subsistencia y desarrollo.

La rama del poder determinativo aplicada al poder basal se identificaría con el llamado poder redistribuidor, un poder fiscal con la capacidad del poder político para la fijación de impuestos y exacciones a sujetos e instituciones, y para redistribuir lo recaudado con el objeto de poder proporcionar la “base energética” para la replicación de los agentes y la producción en general. El poder fiscal es un poder cuyas funciones son análogas en el poder de la capa basal a las del poder judicial en la capa

conjuntiva. Este poder fiscal redistribuidor canaliza y clasifica las redistribuciones del valor producido y cobrado, lo cual se entreteje con la coacción del poder ejecutivo.

La capa del poder cortical, por su parte, es la capa que la acción del núcleo de la sociedad política determinará en la dirección del eje angular del espacio antropológico, incluyendo los contenidos que tengan que ver con sujetos personales pero distintos de los constitutivos de la sociedad política. Además, esta capa contiene a las personas que no son ciudadanos o súbditos de la sociedad política de referencia (extranjeros, bárbaros o salvajes), a los que, a veces, y en la medida en que las sociedades políticas se hacen más distantes y cerradas respecto de sus congéneres, se les verá como ajenos (en ocasiones siquiera como hombres), salvo a los extranjeros integrados. El poder cortical, además, no debe entenderse como una coraza inmóvil o rígida, sino como un poder activo, que representa simbólicamente contenidos que puedan encerrarlos en acción. Ni tampoco podrá verse como una mera superestructura, cosa que ya hemos tratado.

El poder cortical sería la superficie "interfacial" por la cual interacciona toda sociedad política con el resto que no son ella. El territorio de todo Estado no es una superficie continuada contenida en sus fronteras, sino una superficie "agujereada" (por templos religiosos financiados en parte por otros Estados, embajadas, consulados, bases militares, empresas extranjeras, etc., por no hablar de los residentes legales, ilegales o alegales foráneos que vivan y trabajen dentro de su territorio), y limitada por fronteras interiores y exteriores. Toda sociedad política tiene necesidad de desplegar sus poderes ante extraños si pretende mantener su propia definición de unidad autónoma. La rama del poder operativo, al actuar en el poder cortical, consiste en el poder militar. Se trata de un poder político de cara a la guerra, contra todo aquel que comprometa dentro o fuera de sus fronteras la soberanía nacional y la estabilidad del poder político, y también contra aquellos que comprometan la asociación o federación con otras sociedades políticas extranjeras. Este poder operativo militar comporta el disponer de un ejército con una capacidad paralela a la policía, teniendo además poder para invadir otras sociedades políticas. Esto se entreteje también con los poderes basales, sobre todo con la fuerza para llevar a cabo la redistribución del valor, de la tierra y de la propiedad, incluso mediante el imperialismo.

La rama del poder estructurativo en la capa del poder cortical se asimilará al poder federativo. Este es a veces subsumido en el poder ejecutivo pero, como tal, capacita a la sociedad política a poder establecer relaciones regulares y normativas con otras sociedades políticas. Así, el poder federativo será tal poder en tanto sea compatible con la preservación de la soberanía propia.

Y la rama del poder determinativo en la capa del poder cortical equivale a la facultad de juzgar quiénes pueden ser aliados o enemigos, intersectando de manera amplia este poder diplomático con el Derecho Internacional, tanto público como privado. El poder diplomático es, en definitiva, un poder discrecional.

e) Vectores ascendentes y descendentes de la sociedad política

Los nueve poderes descritos en las capas conjuntiva, basal y cortical serían los vectores descendentes del poder político, pues se desarrollan desde las instituciones del poder político que influyen sobre la llamada *sociedad civil*. Los miembros de los vectores del poder político descendente son tan sociedad política como la "sociedad política en sí", y la sociedad política es tan sociedad civil como la "sociedad civil en sí". Con esto queremos decir que la separación entre sociedad política y *sociedad civil* no la contemplamos en nuestra concepción materialista de la vida política. La *sociedad civil* es un término político que se ha identificado siempre con los súbditos o ciudadanos de una nación política que no están en las instituciones del poder político, lo que en la Francia prerrevolucionaria del siglo XVIII se llamaba "Tercer Estado", y San Agustín identificó con los fieles de la Iglesia Católica, la "Ciudad de Dios", frente a la "Ciudad Terrenal" que representaban los poderes del Estado. Con posterioridad Marx, inspirado en Hegel, identificó la *sociedad civil* con el proletariado. La *sociedad civil* es un producto de la vida política, de la sociedad política y, por tanto, es también sociedad política, siendo una parte esencial de la misma. El comunismo, entre otras cosas, defenderá la fusión, de iure y de facto, de sociedad política y sociedad civil en la comunidad política.

Ahora bien, en correspondencia con cada uno de los nueve poderes señalados, caben actitudes organizadas del poder político que serían vectores ascendentes de dicho poder, una especie de *poder popular* separado en nueve vectores que serían, a su vez, nueve poderes políticos más, conjugados

cada uno de ellos con los poderes políticos en el sentido descendente antedicho. Esto significa que no hay un total de nueve poderes políticos solamente. El poder político descendente y el poder político ascendente (popular) conforman un total de dieciocho poderes que, prácticamente, se dan en todas las sociedades políticas complejas, y pueden estudiarse sus relaciones, entretejimientos y características particulares aplicando ese estudio a sociedades políticas muy variopintas del pasado y del aquí y ahora, aplicable también a las sociedades del porvenir.

En la capa del poder conjuntivo, al vector descendente del poder ejecutivo le corresponderá un vector de poder ascendente que podrá ejercer hacia el ejecutivo o la obediencia al mismo o la desobediencia civil, en el límite la revolución política, la cual no sería trascendental sin afectar al resto de poderes descendentes y ascendentes. Al vector descendente del poder legislativo le corresponderá un vector de poder ascendente que podrá ejercer hacia el legislativo o la participación política (sufragio directo o indirecto, además de otros mecanismos de participación cívico-legislativa) o la abstención, en el límite relacionada con la desobediencia al ejecutivo (el voto en blanco contaría como sufragio, parejo a la obediencia al poder ejecutivo). Y al vector descendente del poder judicial le corresponderá un vector de poder ascendente que podrá ejercer, hacia la judicatura, o el cumplimiento de las sentencias o el desacato a las mismas.

En la capa del poder basal, al vector descendente del poder gestor le corresponderá un vector de poder ascendente que podrá ejercer hacia esta gran gestoría económica nacional o bien la contribución a la misma mediante trabajo, inversiones o firmas de contratos, etc., o bien el sabotaje. Al vector descendente del poder planificador le corresponderá un vector de poder ascendente que podrá ejercer hacia esa planificación o el trabajo (la producción) o la huelga, sea o no reconocida como derecho, e incluyendo aquí los paros patronales. Y al vector descendente del poder redistribuidor-fiscal le corresponderá un vector de poder ascendente que podrá ejercer hacia este poder o la tributación o el fraude (evasión de impuestos, morosidad, etc.).

Por su parte, en la capa del poder cortical, al vector descendente del poder militar le corresponderá un vector ascendente que podrá ejercer hacia el Ejército o bien el servicio (obligatorio o voluntario), o bien la deserción (o la llamada “objeción de conciencia”). Al vector descendente del poder

federativo le corresponderá un vector ascendente que podrá ejercer hacia este poder o bien el comercio legal o bien el contrabando, estando aquí implicadas partes de otras sociedades políticas que también serían vectores ascendentes, las cuales para comerciar necesitarían de la federación o firma de acuerdos legales de comercio, notándose en este caso el entretejimiento entre las distintas capas y ramas del poder político y la dialéctica de clases y de Estados. Y al vector descendente del poder diplomático le corresponderá, para finalizar, un vector ascendente que podrá ejercer respecto a la diplomacia o bien las alianzas públicas y privadas entre sociedades políticas, contando con los vectores ascendentes de estas, o bien el incumplimiento de estas alianzas legales públicas y privadas mediante, por ejemplo, el delito de trata ilegal de personas, la inmigración ilegal o el espionaje en favor de una potencia extranjera.

f) Tipología de sociedades políticas

Si partimos de la teoría de las capas del poder del cuerpo de la sociedad política, puede presentarse una tipología de sociedades tomando estas capas en su conjunto. Entretejidas en ellas, se relacionan conjugadas la base y la superestructura, y las proporciones en que cada capa contribuye al total del cuerpo social político será expresión del tipo de unidad que ese cuerpo político pueda alcanzar. Se trata de un tipo de unidad de significado inmediatamente político, y tal unidad será el entrelazamiento mismo de los poderes políticos diversos, constitutivos de la realidad del cuerpo de la sociedad política.

Teniendo todo esto en cuenta, pueden establecerse tres situaciones o géneros de sociedades políticas cuya estructura dependa del entretejimiento de las distintas capas del poder político. El primer género correspondería a las sociedades en cuya estructura una de las capas domine sobre las otras dos. En el segundo género, en la base del cuerpo político, dos capas dominan sobre una tercera. Y en el tercer género, ninguna capa sería dominante de manera significativa sobre las demás. Los dos primeros géneros engloban, a su vez, a clases subgenéricas de sociedades políticas distintas entre sí. En el género uno habría un tipo I de sociedades políticas en las que el poder basal sería el predominante, un tipo II donde el predominante sería el poder cortical y un tipo III donde lo sería el poder conjuntivo. Además, en el género dos habría un tipo IV de sociedades políticas en las que predominen

el poder conjuntivo y el basal sobre el cortical, un tipo V donde dominasen los poderes conjuntivo y cortical sobre el basal y un tipo VI donde dominasen sobre el poder conjuntivo los poderes basal y cortical. El tipo VII sería una sociedad política donde las tres capas del poder político dominarían por igual.

El equilibrio o urdimbre entre estas tres capas se mantendría en tanto funcionen coordinadas. Si una se debilitase o cayese, al ser fuente de debilidad de las otras dos, o bien reciba presión por parte de las otras dos debido a su descomposición, podría producirse el desplome global de la sociedad política[2].

g) Sociedades políticas y Economía Política

Todo lo dicho en este capítulo, y en el anterior, da cuenta de que el campo económico, el político y las disciplinas que los estudian, y que estudian sus puntos de contacto, no podrían existir al margen del nacimiento y desarrollo de sociedades políticas complejas y de sus relaciones institucionales, tanto a nivel interno como externo a las mismas. No habría categorías de las “ciencias políticas” ni de la Economía Política sin sociedades políticas, sin Estados y sin dialéctica de clases y de Estados. En definitiva, sin vida política. No puede existir ninguna de estas categorías en sociedades prepolíticas, aún cuando puedan rastrearse elementos protopolíticos y protoeconómicos, etc., en estas sociedades. Y no podrían existir, además, estas categorías en hipotéticas sociedades postestatales anarquistas de ningún tipo, aunque sí podrían existir en sociedades postestatales conformadas a partir de Estados preexistentes, los cuales serían partes formales suyas.

No cabe la posibilidad de una sociedad *postpolítica*. Salvo catástrofe apocalíptica (posibilidad ya mencionada), las categorías políticas y económicas, y sus entretejimientos mutuos, no desaparecerían jamás, así como tampoco los Estados, como ya dijimos. Tampoco las disciplinas que los tratan, aún cuando sean posibles eventuales fusiones parciales o desgarramientos de disciplinas que puedan dar lugar a disciplinas nuevas que estudien la vida política. Esto no equivale a adoptar posiciones, académicas o populares, que nieguen la evolución de estas categorías, su transformación, o que digan que no puedan cambiarse ni las categorías políticas ni las económicas que se manejen en el presente, ni a adoptar una posición conservadora negadora de cualquier alternativa a cualquiera de los sistemas

político-económicos que entran en dialéctica conformando el aquí y ahora. A lo sumo, esto equivale a afirmar que toda propuesta de "vuelta del revés" de las categorías de la Economía Política y de la politología (o de la filosofía, las tres cogenéricas), y por tanto, toda propuesta de cambio económico, político y sociológico, deberá hacerse obviando cualquier futuro postestatal sin Estados. No habrá "vuelta del revés" de las categorías político-económicas en ninguna sociedad aestatal o *apolítica*, pues sería imposible en una *sociedad aestatal* tanto el desarrollo técnico como el tecnológico, el científico y el filosófico que puedan alcanzarse en cualquier sociedad política compleja, y en dialéctica con otras sociedades políticas complejas. Esto no quiere decir, insistimos, que las categorías señaladas, entretejidas entre sí pero susceptibles de disociación y abstracción para que puedan ser reconocidas por cada disciplina mencionada por separado, vayan a mantenerse siempre como hasta ahora son, y que ello conlleve inspirar acciones político-económicas basadas en estas disciplinas tal cuales son hoy día. Las categorías político-económicas solo pueden evolucionar en sociedades políticas en que la forma Estado siga presente (aun en sociedades políticas post-estatales), pues sin Estado no hay Economía Política ni Política. Esto, además, supone una reivindicación, que repetimos, del concepto de Economía Política contra "ciencias económicas (y empresariales)", como nombre de la disciplina en tanto que, aún en dialéctica con otras disciplinas muy diversas, no podría desarrollarse sin Estados ni en el aquí y ahora ni en el futuro. Y las acciones político-económicas que puedan realizarse siguiendo lineamientos político-económicos inspirados en nuestra propuesta de "vuelta del revés de Marx", tanto desde los poderes descendentes como desde los ascendentes, no serán, políticamente hablando, realistas si se tiene como horizonte una sociedad final anarquista atributiva. El aestatalismo, y el antiestatalismo, imposibilitarían la existencia de cualquier tipo de categoría científica, técnica, tecnológica, filosófica y política. E imposibilitaría, además, la posibilidad de una revolución que lleve a la instauración del socialismo y del comunismo, tal y como lo hemos definido en este ensayo. Es decir, como raciouniversalismo trascendental.

---

1. En Economía Política los mismos economistas, pero también los banqueros, financieros, trabajadores asalariados, jubilados pensionistas, consumidores, etc. En politología, politólogos y

hombres de Estado, ciudadanos y súbditos, ideólogos y activistas, etc. Ambos campos se entretejen entre sí, como ya dijimos, y se influyen recíprocamente.

2. "Permítaseme utilizar, a título de mera ilustración, la comparación tradicional entre el Estado y la nave: el casco de la nave, que la mantiene a flote, considerado desde su interior o concavidad (elementos motores, bodegas) corresponderá a la capa basal; considerado por su exterior o convexidad, que ha de resistir a las olas, corresponderá a la capa cortical; todo lo que se albergue en la nave, que es lo que además permite dirigirla (gobernante, piloto, marineros) pertenece a la capa conjuntiva. La eutaxia [*buen orden recurrente de la sociedad política en el tiempo*] mínima se logrará cuando la nave se mantenga a flote, cuando no navegue hacia un escollo que la estrelle. El naufragio de la nave, su distaxia [*desorden, idea similar al concepto politológico de "Estado fallido"*], supondrá la descomposición de todas las capas del cuerpo; pero siempre habrá que analizar si la catástrofe tomó comienzo en el interior de la nave, que estaba podrido o se incendió, o si se inició por su exterior, por la fuerza de las olas, acaso de los tiburones (leviatanes), propagándose más tarde al interior (y entonces diremos que la causa del naufragio es cortical), o bien si el mal ha comenzado en la capa conjuntiva –un motín, un error en las cartas del piloto–, pero un error tal que la nave ha quedado a la deriva o se ha dirigido contra las rocas" (Bueno, 1991b: 393). En el fondo, todos estos casos hipotéticos que harían naufragar a la nave, o a cambios en la orientación de la misma por rebeliones a bordo que no la hundan, pero la hagan virar de sentido y de destino, serán fruto de contradicciones fuertes, dialécticas, que provoquen dichos cambios reales.

Capítulo VI

Elementos fundamentales para la vuelta del revés de la crítica de la Economía Política

Una vez dicho todo lo anterior, podemos ya tratar de dar la "vuelta del revés" a las categorías más esenciales de la Economía Política en Marx. O lo que es lo mismo, proponer una "vuelta del revés de la crítica de la Economía Política" marxista en la línea de toda la exposición anterior. Trataremos de sintetizar los aspectos fundamentales de la misma, para poder definir nuestros lineamientos generales con el objeto de no extendernos demasiado, pues ya tratamos algunos aspectos en otros escritos (Armesilla, 2015), y a partir de lo expresado en la obra que tienen en sus manos y en otras será posible profundizar en el futuro.

a) La idea de producción

Gustavo Bueno acaba sus *Ensayos materialistas* con este fundamental párrafo en torno a la idea de producción:

> La evolución cósmica contiene, en su proceso interno, la aparición de los cuerpos humanos, que, a su vez, se absorben en el proceso general. Cuando este proceso es analizado a la escala de los cuerpos humanos, de suerte que desde la interioridad de esos mismos cuerpos se planea la recurrencia del proceso mantenido a esa escala, entonces aparece el proceso evolutivo mismo en la forma de *Producción*. La Idea de Producción comienza ahora a ser una Idea filosófica central y no solo un concepto categorial de la Economía Política. La Idea de producción es así el verdadero nervio del Materialismo histórico, como alternativa genuina de la Actividad del Espíritu del Idealismo alemán (o del Espíritu como Actividad). Producción no es solo fabricación (que reduce la Idea a M1 [*DU1, la dimensión físico-corpórea*]), ni tampoco creación poética (que se reduce a M2 [*DU2, la dimensión psicológica*]). Es necesario apelar a M3 [*DU3, la dimensión lógico-abstracta*][1] para llevar adelante la Idea de Producción a contenidos M3 [*DU3*] que nos presentan precisamente, como unidades ideales, a nuestros cuerpos. Solo en este sentido recuperaremos la profundidad de la evidencia de Spinoza: el cuerpo es la Idea mediante la cual el alma se piensa a sí misma. La *objetivación* del propio cuerpo es el proceso mediante el cual, y en el curso mismo de corrientes que lo desbordan (como figuras inconscientes), se realiza la Producción. Marx ha sido quien ha introducido esta Idea en Filosofía. Al ligar ya en los *Manuscritos* [*de Economía y Filosofía (Marx, [1844] 2005)*] la Idea de *objetivación* (*Vergegenständlichung*) procedente de la filosofía clásica alemana con la Idea de fabricación –procedente de la Economía Política, que, a su vez, interfería aquí con la Tecnología–, Marx ha situado la Idea de Producción al nivel de los principios mismos de la Antropología filosófica. Marx ha usado ulteriormente, según las

variaciones más insospechadas, la Idea de Producción, pero no la ha expuesto académicamente. El análisis de la Idea de Producción es una de las tareas abiertas a la filosofía materialista del futuro (Bueno, 1972b: 469-470).

La idea de producción, que a Marx le sirve para romper también con el idealismo alemán, proviene de la Economía Política, pero tiene una importancia esencial a nivel filosófico, ya que permite romper con la dicotomía naturaleza / cultura propia del materialismo dialéctico soviético (en su versión monista) por su dualismo, y meter un tercer elemento que permita una comprensión ontológica de más dimensiones del Cosmos que nos envuelve y del que formamos parte, como hemos visto en la Parte I de este ensayo. Porque nada de lo dicho sobre el Cosmos, el Universo y sus dimensiones óntico-materiales, el Ego Trascendental, el espacio antropológico, el espacio gnoseológico y las capas y ramas del poder político, así como sobre las categorías de la Economía Política (Armesilla, 2015), puede entenderse sin la crítica que suponen la geometría de estas ideas con respecto a lo planteado por el diamat soviético monista tradicional, asumiendo una idea de producción que va más allá de la Economía Política. La idea de producción es, por tanto, económica, pero también ontológica, filosófica. Es política, es trascendental. Lo que no quita que no deba usarse en Economía Política, ni menos aún en una "vuelta del revés de la crítica de la Economía Política" de Marx. Por contra, puede y debe usarse. Ahora bien, la idea de producción es, esencialmente, pluralista, y los ámbitos ontológicos, gnoseológicos, antropológicos e históricos en los que se desarrolla, y en los que también podría desarrollarse, son múltiples, prácticamente infinitos.

Es posible ver diferentes líneas que recorren el entretejimiento ontológico en torno a la idea de producción en filosofía, pero no solo en esta disciplina. Aún así, la base de todas ellas se basa en la producción de instrumentos, cosas, instituciones que, dentro de un conjunto de operaciones racionalizadas e institucionalizadas, permiten categorizar y comprender el Universo en que estamos insertos, así como la recurrencia y ampliación de dicha comprensión. Todo ello es posible al mismo tiempo debido a la racionalización de operaciones *apotéticas* (operaciones a distancia de los objetos sobre los que se opera, siendo esos objetos entidades vivas racionales) y *paratéticas* (lo mismo pero para objetos no vivos, no racionales). Se trata de operaciones consistentes en juntar y separar cuerpos

en el espacio-tiempo, en relación a representaciones y relaciones simbólicas, llamadas *alotéticas* (esto es, las propiedades de los signos y de los conceptos que remiten a otra cosa, que no remiten a sí mismos ni se regeneran por sí mismos). Estos cuerpos, productos de la vida política al tiempo que la configuran, hoy día tienen además un valor económico, pues son, la mayoría, mercancías, o conjunciones complejas de mercancías entretejidas mediante el trabajo. Pueden ser, al mismo tiempo, instituciones propias de campos categoriales determinados (químicos, astrofísicos, políticos, jurídicos, informáticos, etc.). La idea de producción es fundamental para entender la vida política en su concepción materialista. Además de un concepto económico y una idea filosófica, es también una idea cultural desarrollada por los hombres, que permite entender también a estos mismos hombres y su desarrollo como tales.

La idea de producción permite definir a la cultura no por el hombre, sino al hombre por el proceso cultural, por lo que es también una idea histórica. Y no se opone tampoco, por ser cultura, a la naturaleza, ya que los distintos campos categoriales construidos, sobre todo de las llamadas ciencias naturales, requieren de la producción de identidades e instrumentos, y estas a su vez requieren de un campo en construcción o ya construido para ser lo que son, en un proceso eminentemente cultural. Las probetas de un laboratorio químico son instituciones del eje sintáctico del espacio gnoseológico en tanto que relatores, pero también mercancías económicas propias del eje circular del espacio antropológico, con un valor económico determinado en el proceso de producción, y un valor de uso determinado en el contexto de las relaciones de producción. A su vez, tienen contacto con la naturaleza, en tanto los elementos químicos tienen un origen radial o angular, aunque pueden ser también mercancías circulares. Esto da evidencia de que la idea de producción es indisociable, en esencia, de la idea de *symploké*, de su tejer y destejer, en reposo y/o en movimiento, para conocer y configurar el Universo en que estamos insertos y sin el cual ni nosotros seríamos, ni aquel sería lo que es sin nosotros (para nosotros).

La idea de producción liga al sujeto trabajador del campo económico, como sujeto operatorio, con lo circular, lo radial y lo angular; con lo sintáctico, lo semántico y lo pragmático; con lo operativo, lo estructurativo y lo determinativo; y con lo conjuntivo, lo basal y lo cortical. Por medio de la producción, el hombre logra que el conocimiento y la conformación del

Universo se realicen a través de procesos culturales objetivos, positivos, históricos. Procesos de conocimiento que pueden ser tanto falsos como aparentes, y por supuesto también pueden ser verdaderos.

Mediante la producción, los hombres organizan el Universo en dos grandes grupos de contenidos. El primero, el de los contenidos que se relacionan entre sí según líneas dadas a una escala en que desaparece el cuerpo humano, y en la que se dan contenidos angulares (biológicos, numinosos) y radiales (las materias primas), así como el entretejimiento entre estos dos contenidos. Si las personas desaparecieran del campo económico, los contenidos de ese campo no serían culturales, sino naturales, y de hecho no habría campo económico, no habría cultura ni vida política, pues no habría podido desarrollarse la idea ontológica de producción, y no hubiese sido posible la clasificación operatorio-categorial de las naturalezas tal y como se ha realizado histó- ricamente. Por otra parte, están los contenidos relacionados entre sí según líneas en que está presente el propio cuerpo humano, el ya mencionado *dialelo antropológico*. Las mercancías e instituciones diversas, al mismo tiempo económicas y extraeconómicas, y las extraeconómicas entre sí, son contenidos dados en el *dialelo antropológico* y en ellas se encuentra el fundamento de las “estructuras simbólicas” que caracterizarían a los objetos culturales, ya que estos no son ni simbólicos ni significativos. El carácter simbólico de los productos culturales, desde nuestra concepción materialista de la vida política, brota de organismos dotados de sistema nervioso relacionados con otros organismos de su misma escala, produciendo en esta relación contenidos dados a escala del propio cuerpo. Todas las disciplinas categoriales pueden y deben estudiar esto, especialmente las ciencias sociales. La preservación de los cuerpos dotados de sistema nervioso, que se relacionan entre sí produciendo este *dialelo antropológico*, permitiría el desarrollo de la producción, que no consistiría solo, por tanto, en producir objetos culturales, sino en establecer relaciones antropológicas entre personas a través de esos objetos, y también relaciones entre los objetos a través de personas, y por tanto también de los contenidos radiales y angulares con los hombres, a través también de los objetos que producen. Modos, medios y relaciones de producción tendrían, por consiguiente, un sentido que trasciende el campo económico, pues son también cuestiones ontológico-filosóficas. Las distintas disciplinas extraeconómicas deberían

permitir la conservación de las personas que intervienen en la producción de la vida política, y la sociedad política debería abogar por la perpetuación y mejoramiento de las personas a través de las disciplinas que esas mismas personas ayuden a conformar, sean médicas, artísticas, económicas, políticas o jurídicas, etc. Solo así se podría asegurar la recurrencia del campo económico en particular y de la producción en general como forma positiva, antropológica e histórica, gnoseológica y ontológica de comprensión y conformación del Universo. La idea de producción, por tanto, hace referencia a la racionalidad de los sujetos, la cual, necesariamente y en sentido crítico, se mantiene a escala de los cuerpos humanos.

Por todo ello, el proceso evolutivo del ser humano y de las sociedades que conformó y le conformaron (particularmente las sociedades políticas, en dialéctica entre sí), es un proceso que adopta la forma de la producción. Un proceso que ha de analizarse a escala de los cuerpos humanos, desde la que se planea la recurrencia de los procesos en que están inmersos dichos cuerpos.

El desarrollo de una "vuelta del revés" de la crítica de la Economía Política de Marx requiere entender la idea de producción en un sentido materialista y político, entendiendo este materialismo político como práctico, metodológico, operatorio. El racionalismo del materialismo político es operacionalista (la cognición es ya una operación necesaria, si bien insuficiente, para transformar el Universo), ya que se moldea sobre operaciones técnicas y tecnológicas, quirúrgicas, sobre prácticas concretas que serán recurrentes cuando los respectivos materiales operados encuentran una concatenación objetiva. Inicialmente, los materiales son corpóreos, y será necesario ponerlos en pie, ya que su origen corpóreo se deduce de la naturaleza operatoria de todo proceder racional y de la naturaleza corpórea de toda operación vinculada a las personas. La concepción materialista de la vida política, en tanto que materialismo práctico metodológico, supondrá una incesante reacción a las tendencias formalistas que tratan estas cuestiones al margen de los materiales de referencia con que las personas operan, conforman y comprenden el Universo. Los materiales, a priori, al estar concatenados de modo indefinido, hacen que no sea viable el establecimiento de límites de cada círculo de materialidad pertinente:

> [...] no procede, de acuerdo con el materialismo metodológico quien, en geometría, intenta definir una circunferencia a partir de puntos y rectas, dejando de lado, o desdeñando, la consideración de los cuerpos redondeados (siendo infinitos los puntos y segmentos de rectas que se necesitan para definir la circunferencia, ningún formalismo podría conducir a tal concepto). No procede según el método materialista quien se dispone a analizar la idea de Historia regresando a la supuesta estructura del "ser histórico", dejando de lado la consideración de materiales históricos concretos, tales como documentos, secuencias de reliquias, etc. [...] No procede, de acuerdo con el materialismo metodológico, en la teoría de la evolución, quien se desentiende de la consideración precisa de las líneas de derivación de los diversos organismos y se mantiene en el terreno de las grandes líneas formales de la idea de evolución. [...] Ni procede de acuerdo con el método materialista quien en el momento de tratar de los problemas relativos a la vida orgánica quiere mantenerse en el terreno de las categorías físico-químicas (quarks, átomos, iones, moléculas de carbono...) tratando, como si fueran entidades que se agotan en el recinto de sus respectivas categorías, de desentenderse de las conexiones que estos elementos físico-químicos tienen con los materiales biológicos de la experiencia operatoria de la que proceden. No procede de acuerdo con el método materialista quien pretende, en filosofía moral, definir la virtud, o el bien en general, en función de una "forma de la ley", sin comenzar "reuniendo" materiales antropológicos, psicológicos o sociológicos a través de los cuales las ideas éticas o morales se muestran "en ejercicio". [...] No procede según el método materialista quien se propone el análisis del razonamiento o del "pensamiento" manteniéndose en el terreno de la conciencia subjetiva, o de las fórmulas lógico-formales, desconectadas de los datos corpóreos [...]; ni procede según el materialismo metodológico quien se empeña en analizar la estructura o mecanismo de una máquina de calcular, o de un motor de inferencias, ateniéndose únicamente al software y dejando de lado los materiales electromagnéticos, moleculares, etc., que constituyen el hardware (García Sierra, 2000: 28-29).

Por ello, el materialismo político, en tanto que materialismo metodológico, práctico, tendrá que tener en cuenta no solo las mercancías y los sujetos económicos. También los materiales económicos mundanos (albaranes, facturas, tarifas, recibos, pagarés, carreteras, vehículos, etc.), académicos (manuales, congresos, "escuelas", etc.), las instituciones económicas y extraeconómicas entretejidas en su campo y el campo económico en sí, delimitado gnoseológicamente en tres ejes, y delimitado políticamente por la dialéctica de clases y de Estados. Y, por supuesto, tendrá que tener en cuenta a las personas y sus operaciones subjetuales racionalizadas e institucionalizadas en y para dicho campo económico, dado todo a una escala corpórea (el *dialelo antropológico*) de la que habrá que purgar elementos propios de la conciencia subjetiva, más extraeconómicos que económicos, y de ideas irracionales y sin sentido como la de utilidad marginal (Armesilla, 2015: 113). Una concepción materialista de la Economía Política tendrá que tener en cuenta la unidad entre instituciones de un campo económico estatal, de clases dentro de un marco estatal y de

Estados en una organización político-económica supraestatal (unidad *sinalógica*, de términos con vínculos de continuidad y contigüidad, especial y causal), y de unidad de los mercados mundiales, de los bienes iguales entre sí o en valor de uso, o de tipos de sujetos económicos (las clases sociales en el marco de las relaciones de producción), unidades que son de tipo *lisológico* (entre términos opuestos diversos y heterogéneos respecto a la unidad *sinalógica*, y que no precisan proximidad, contigüidad o continuidad).

La producción de instituciones puede analogarse, además, a la idea de *todo efectivo* frente al limitado *todo absoluto*. Las mercancías, como todos los *todos objetivos*, lo serán en tanto se den en función de partes formales suyas. Un coche es un todo efectivo, y no solo todas sus piezas juntas, pues está conformado por esas piezas en tanto entretejidas en operaciones *apotéticas* y *paratéticas* en contextos determinantes dentro del campo económico en dialéctica con otros campos "extraeconómicos" (científicos, tecnológicos, etc.). El todo efectivo que son las mercancías, además de contar con sus partes formales que son también mercancías en mercados más limitados (industriales y comerciales) pero también con valor de uso y valor (Armesilla, 2015: 116-117, 126-127), se asienta también sobre partes materiales de orden genérico que no se suprimen a partir del proceso de construcción y destrucción de las partes formales de las mercancías. Las partes materiales de las mercancías pueden, en capas diversas, sustituirse por otras, lo que evidencia la composibilidad de factores y la rotación recurrente como pilares fundamentales de la Razón económica (Armesilla, 2015: 9-32). De esta manera, se asegura la recurrencia del proyecto de investigación operativa, de la cadena de montaje y, en última instancia, del sistema económico y del campo económico. En este campo, además, es importante entender la idea de repetición imitativa relacionada con la idea de producción. La repetición imitativa es la serie de fenómenos ceremoniales, institucionalizados, característicos en el estudio de las ciencias sociales. Esta repetición no es un hecho aleatorio o casual, sino que es constitutivo de la estructura del mundo de los fenómenos sobre el cual giran las ciencias, y también por supuesto las ciencias sociales. El origen de la repetición, conjugada con la producción, no es casual, azaroso. Parte, en cambio, como hecho, de morfologías determinadas, partes materiales de muchas cosas del Universo, bien sean células o estructuras cristalinas, etc.

Así se puede dar cuenta de morfologías *isológicas* entre sí. El hecho universal de la repetición hay que insertarlo en marcos que permiten interpretar la repetición desde el punto de vista de la *totatio*, en donde cobra forma la aproximación operatoria, *paratética* y *apotética*, de cuerpos en el espacio-tiempo, y también de *partitio* (de parto y re-parto de cuerpos). La *totatio* y la *partitio* son momentos del desarrollo del todo, siendo la primera el desa-rrollo por agregación o integración de partes, y la segunda el desarrollo por diferenciación de un todo indiviso en partes que se mantienen en los límites de su unidad. Ambas son operaciones recursivas.

Dada una totalización material, habrá un proceso de reiteración de las operaciones de totalización y de partición, tanto en sentido *isológico* como *lisológico*. Por ejemplo, será *isológica*, por *anamórfosis*, la actividad, dentro del campo económico, de los trabajadores productores de mercancías y, por tanto, de valor y plusvalor (los proletarios), mientras que será *sinalógica* la actividad de trabajadores no productores (los que desarrollan su actividad, dentro del campo económico, en las ramas de las relaciones de producción que no son la producción de mercancías o producción en sí, sino las ramas de la distribución, intercambio, cambio y consumo, que más adelante trataremos). Las recurrencias de una totalización o de una partición, o de ambas sucesivamente y/o entretejidas, son procesos llevados a efecto en una línea material como estructuras que dan lugar a partes o todos efectivos (mercancías, o partes de mercancías, que a su vez son mercancías en mercados concretos), o en una línea formal, ejerciéndose sobre materiales ajenos al originario, como en los programas de software de simulación de proyectos de investigación operativa. Por su parte, la repetición distributiva, también necesaria para la recurrencia del proceso de producción, como la repetición de monedas de cuño igual, es internamente definida, procediendo sus limitaciones del material y de la estabilidad o regenerabilidad del patrón originario de repetición. Al igual que Bueno, nosotros centramos la atención principal en los procesos de repetición *sinalógica*, tanto en la forma de totalización como en la de partición, lo que equivale a afirmar que el peso principal de toda teoría del valor económico materialista centrará su atención, como hace Rubin, en las relaciones de producción. En los procesos de repetición por totalización o partición confluyen varias líneas puras de repetición que determinan resultados variables no repetitivos, siempre con límites internos a pesar de su

recursividad. Los todos producidos, las mercancías, alcanzan en algún momento, y siempre, sus propios límites internos de crecimiento, desarrollo y producción. Es un límite dado a sus partes, a sus componentes, pues la Razón económica es la razón de la composibilidad de factores dentro de las relaciones de producción en el campo económico. Composibilidad que, en sus limitaciones, puede dar lugar a cambios en la recurrencia de este campo, e incluso a crisis económicas. La recurrencia de las totalizaciones y particiones, además, no tiene por qué conducir siempre a formaciones repetitivas. Puede dar lugar también a otras no repetitivas, a singularidades, como por ejemplo proyectos industriales únicos, o bienes de un único modelo existente, tanto carísimos como baratos, así como patentes.

La producción de mercancías y su circulación posterior por medio de operaciones recurrentes de totalización y partición produce vínculos totalizados por *sinexión*. Los términos del campo económico conectados, sean bienes industriales en otros bienes industriales o comerciales y en configuraciones II-a2, bien sea en servicios, instituciones o ceremonias del campo económico con identidad bb-operatoria (Armesilla, 2015: 117-123), son diversos, lo que permite que se enlacen de modos necesarios para asegurar la recurrencia de la producción. Las conexiones *alotéticas* son una forma concreta y particular de *sinexión*.

El proceso de producción, tanto a escala micro como macroeconómica, contiene además esencias genéricas que, para desarrollarse, al tener la forma de totalidades sistemáticas (las mercancías, los sistemas productivos, etc.), se expresa mediante el desarrollo de sus partes y especies más heterogéneas y opuestas entre sí, incluyendo fases en las que la esencia genérica desaparece y se transforma en su negación. Así, habría un *minimum* de idea ontológica de ésta esencia genérica, como totalidad procesual susceptible de desarrollo evolutivo interno, comportando tres momentos sucesivos. Un momento de un núcleo del que parte y se organiza la esencia como sistema íntegro, germen o manantial (género generador) del que fluye la esencia y que confiere la condición de partes de la esencia, también de las determinaciones de la esencia más alejadas del núcleo hasta perderlo de vista. Los núcleos son, además, resultados de raíces o géneros generadores previos. El segundo momento es el del cuerpo, que se conforma en cuanto la esencia genérica no es solamente el núcleo, pues esta tiene un contorno exterior que lo configura, y que mantiene la unidad de la

esencia también en el momento en el que el núcleo se transforma o, en el límite, desa-parece. El cuerpo de la esencia sería el conjunto de sus determinaciones que procedan del exterior del núcleo y lo envuelvan a medida que aparezcan de modo constante, creciendo por capas acumulativas. El tercer momento es el del curso, en el que el núcleo, envuelto por el cuerpo genéricamente invariable, y en razón del medio, se modifica de manera interna, desarrollándose la propia esencia según la forma evolutiva de una metamorfosis. Todo ello da lugar a fases o especificaciones evolutivas de la esencia genérica que, sin menoscabo de su no variación genética, afectan también al cuerpo de la misma. El conjunto de tales fases es el curso de la esencia genérica, y su límite estará en el momento en que se elimine su núcleo de manera absoluta, eliminándose con ello también el cuerpo. *En el valor de las mercancías, el núcleo sería el coste de producción, el cuerpo los sucesivos precios de producción hasta alcanzar un precio comercial base, y el curso las variancias que los valores de las mercancías seguirán en el campo de las relaciones de producción, afectados por la conjunción de oferta y demanda*. Núcleo, cuerpo y curso se corresponden también con la tríada materia, forma y verdad de la teoría del cierre categorial, con la idea de valor en Rubin, y también con fenómenos observables en el desarrollo de las sociedades políticas (Bueno, 1991b). De ahí que el proceso de producción, en relación con las esencias genéricas, se de a escala tanto macro como microeconómica. En consecuencia, se da a escala económica y política.

Ahora bien, además de la partición o separación, en la idea de producción es básica también la idea de disociación. El concepto, no existencial ni sustancial, de disociación esencial pura de géneros, respecto de otras realidades, procesos o estructuras, puede ser considerado una modulación más de la idea de *symploké*, la cual contiene momentos de desconexión entre las líneas esenciales a través de las cuales se desarrollan procesos o estructuras de una misma realidad existencial. La disociación esencial de géneros tiene lugar entre géneros que, aún vinculados en su existencia procesual o estructural, en virtud de su mismo proceso de desarrollo, se reconocen como disociándose objetivamente, por lo que los ritmos y leyes de desarrollo de estos géneros son independientes e irreductibles de ritmos o leyes de desarrollo de géneros asociados. Esta disociación terminará con la alteridad, o inconmensurabilidad, entre géneros, entre esencias o

estructuras que pueden aparecer insertadas genéticamente en un único proceso productivo. La disociación tiene mucho que ver con la *sinexión*, pues en aquella se manifiestan distintas líneas de desarrollo que se dan en un proceso existencial único, pudiendo darse en la *sinexión* procesos diferentes o líneas inseparables. Las formas de las mercancías son un género inseparable de las sustancias, o materias, en las cuales se realizan (metal, madera, etc.). La inseparabilidad de una mercancía de su materia no excluye la disociación del género "mercancía *x*" y de las partes materiales (moléculas de madera, plástico, petróleo, metal, etc.), a las que va necesariamente asociada. En los procesos productivos, y en general en todas las relaciones de producción, hay disociabilidad además de *sinexión* como positividad de las leyes propias del desarrollo de los distintos términos del campo económico, así como de sus relaciones[2].

La idea de disociación, además, permite ver cómo la idea de producción rebasa el campo económico, en tanto que ninguna estructura categorial agota el campo real en el que se constituye como tal. Hay, pues, una disociación, sin dejar de haber conjugación, entre los procesos existencialmente únicos de las relaciones económicas de producción, así como con las legalidades esenciales características de las sociedades políticas que regulan los cursos de esas relaciones (el derecho mercantil, el Sistema Armonizado de Definición y Codificación de Mercancías, la tributación, la persecución del fraude, el grado de tolerancia al "mercado negro" y la "economía sumergida", etc.). Esta disociación se da entre los inseparables ejes del espacio antropológico[3] y los del espacio gnoseológico, así como en las dimensiones óntico-materiales, las operables y las plausibles, o en la relación ontológica entre el Ser Material Trascendental, el Universo y el Ego Trascendental en el Cosmos que nos envuelve y del que formamos parte.

La idea de producción también desborda el campo económico en tanto se asocia a la idea de materia en sentido popular. En contextos tecnológicos, la materia se mantiene en los límites de contenidos particulares o específicos, como los materiales de construcción. No en vano, y este es un punto importantísimo para entender este ensayo, tanto en España como en toda la América hispana, materialista es la persona que transporta materiales de construcción (en México es el que los vende), o lo que es lo mismo, es el

enlace entre los obreros y las cosas y valores que producen. Algo que tiene una repercusión fundamental para la comprensión de todo lo que hay por parte del (en palabras de Marx y Engels) materialista *práctico* (o político), el comunista. En todo caso, en contextos tecnológicos, la correlación materia/ forma recibe una explicación basada en las transformaciones producidas sobre materias especificadas cuyos atributos son la codeterminación (partes delimitadas las unas frente a las otras) y la multiplicidad (materia dada como entidad extensa, dispersiva), atributos dados en un sistema o círculo de operaciones que la pueden transformar de manera recurrente mediante operaciones cíclicas o inversas. Si algo es materia, lo es con respecto a algunas formas determinadas, como el acero es materia de la armadura o el cemento, el hierro o el hormigón lo son de un gran puente. Materia determinada será la que puede conformarse según diversas formas, siendo transformable dentro de un círculo hilemórfico definido. Todo esto implica que sea imposible una total codeterminación en el campo económico entre sus términos y relaciones, por lo que la planificación en sentido monista ya citada (en tanto que intento de totalizar completamente toda la política económica de una sociedad política), es imposible, así como también es imposible la *nula planificación*, el anarco-capitalismo (que podría definirse como una *planificación atomista*). La planificación monista lleva al monismo económico y al fracaso, como ocurrió con la Unión Soviética. La planificación atomista (aunque muchos *ancap* puedan renegar de la palabra "planificación" aplicada a su Ítaca económica particular) lleva a los Estados fallidos como Somalia, otro tipo de fracaso. Las transformaciones que dentro del campo económico sufre la materia determinada siempre tienen lugar entre términos compuestos o divididos por medio de operaciones, dando lugar a nuevos términos que mantienen determinadas relaciones con los anteriores, tanto a nivel micro[4111] como macro, lo que se relaciona con una planificación pluralista de la política económica, que puede ser tanto capitalista como socialista, o *mixta*. Además, la materia determinada, en el contexto de transformaciones operatorias, se nos ofrecerá como una realidad sintácticamente compleja, en la que se entretejen momentos de las dimensiones óntico-materiales: la dimensión física (cuerpos determinados), la dimensión psicológica (las operaciones interconectadas) y la dimensión lógico-abstracta (las múltiples

razones dobles constituyendo un sistema). Dimensiones entretejidas en *symploké* que no constituyen la totalidad del Cosmos, como dijimos ya antes.

Así, el mundo de los cuerpos, de las instituciones producidas por los sujetos, se presenta como el espacio práctico-operatorio mismo de estos sujetos racionales, siendo la conservación de esos mismos sujetos, en la integridad de su conciencia y su cuerpo e incluso en su mejora, el principio mismo de la ética, siempre que no se ponga en peligro la vida de otros sujetos éticos o de la comunidad. Por eso, la idea de producción parte de los cuerpos y regresa desde ellos a la materia no corpórea, sabiendo que en el progreso desde esa materia a los cuerpos es cuando se da el *dialelo antropológico*. El punto de partida de la idea de producción, por tanto, será la constatación de la actuación de sujetos concretos, dados en el espacio-tiempo, en el campo antropológico-histórico, ante otros sujetos o cuerpos de su entorno cuya relevancia como organismos en el conjunto del Cosmos, de la materia, es privilegiada en tanto tienen capacidad de conformarla y comprehenderla no en su totalidad, algo imposible, pero sí hasta comprehender, conformar y transformar el Universo en el que están implantados:

> El análisis fenomenológico de la misma actuación de los sujetos operatorios (en operaciones tales como "empujar un hacha de sílex", "disparar una flecha", pero también "masticar o aprehender el alimento") nos permite constatar la condición apotética de los cuerpos a los cuales el sujeto corpóreo aplica sus operaciones (García Sierra, 2000: 97-98)[5]

Los cuerpos manejados por los sujetos son, como ellos, físicamente cuatridimensionales (anchura, altura, profundidad y tiempo), y esta característica es constitutiva de la estructura propia de los cuerpos, aunque no derivada ni deducida de algún tipo de realidad incorpórea *n*-dimensional, que suele ser una construcción lógico-matemática, no física, derivada de espacios corpóreos. *Si el mundo de los cuerpos no tuviese cuatro dimensiones no sería tal, y el hombre tampoco sería tal, pues en tanto es hombre, en un mundo no cuatridimensional, no sería corpóreo*. Tampoco en el Universo ontológico que hemos presentado lo sería, lo cual, si ello permite transformar al propio Ego Trascendental, en principio no tendría que suponer ningún drama.

Todo esto conlleva determinar los bienes y servicios, las mercancías, no como inmateriales o *productos de la mente*, sino como corpóreos,

cuatridimensionales, concretos, objetivos, dados en el espacio-tiempo en general, y en el espacio antropológico-histórico en particular, permitiendo esta peculiaridad el poder conformar, comprehender y transformar el Universo en particular y la interacción entre el Universo y el Ser Material Trascendental mediante el Ego Trascendental en general, por medio de su institucionalización dialéctica con otros campos no económicos[6]. La dimensión física tiene el privilegio gnoseológico de ser el horizonte obligado que permite desarrollar el *regressus* hacia tipos de realidad material no corpórea, tanto en su misma dimensión como en otras. Pero este privilegio gnoseológico no puede ser confundido con un privilegio ontológico.[7]

En cualquier caso, las distintas disciplinas del saber humano son producidas por medio de las operaciones institucionalizadas de los hombres, estableciendo relaciones entre términos entretejidos entre sí en campos disciplinarios diversos, por lo cual las disciplinas producen la verdad de las mismas. Es decir, y esta es una de las conclusiones importantes de nuestra "vuelta del revés de Marx", y una idea fundamental para entender nuestra concepción materialista de la vida política: *la producción de la verdad es la verdad de la producción*. La producción de estructuras resultantes, derivadas de operaciones sobre materiales de partida, es el proceso llamado *anamórfosis*. La *anamórfosis* puede ser *diamérica*, prefigurada, o *metamérica*, no prefigurada, y hace referencia a transformaciones propias del mundo natural. Por su parte, las *diamórfosis* serían transformaciones de orden cultural, producidas cuando una estructura compleja determinada y consolidada se fragmenta en partes formales cuya configuración no existe anteriormente a esa estructura, aunque dichas partes sean susceptibles de incorporarse a estructuras originales y nuevas, siendo transformaciones idénticas propias de las artes, las técnicas o las tecnologías:

> [...] [*el Universo*] no puede considerarse como una realidad "perfecta" que estuviese dada previamente a la constitución de las ciencias, una realidad que hubiera ya estado presente, en lo fundamental, al conocimiento de los hombres del Paleolítico o de la Edad de Hierro. Por el contrario, [*el Universo*] heredado, en las diversas culturas, visto desde la ciencia del presente, es un [*Universo*] "infecto", no terminado. Las ciencias, aún partiendo necesariamente de los lineamientos "arcaicos" del [*Universo*], contribuirán decisivamente a desarrollarlo y, desde luego, a ampliarlo (García Sierra, 2000: 115-116).

b) La idea de finalidad asociada a la idea de producción

La idea de producción también está asociada a (o tiene asociada) la idea ontológica de finalidad, relacionada con la idea general de fin, aplicable tanto a la planificación económica como a la política, así como a la táctica y a la estrategia en determinados aspectos de la vida política, incluidas las tácticas y estrategias revolucionarias. También están asociadas a la idea de finalidad las situaciones propias de la conducta etológica, aunque también a situaciones matemáticas o mecánicas. Dejando al margen toda metafísica mentalista propositiva, la idea generalísima de fin permitiría reconstruir las determinaciones del fin propias de la planificación proléptica, de planes y programas político-económicos. Fin siempre es fin de algo, cobrando significado solo en referencia a ese algo, a un referente, pensado como sujeto lógico o soporte de un fin, al que puede atribuírsele algún modo de finalidad, y que es una multiplicidad simultánea o sucesiva, como son los fines referenciales de los proyectos de investigación operativa, sean en el ámbito de la producción en sí, de la distribución, del intercambio, del cambio y/o del consumo. Finalidad dirá identificación sintética entre una configuración o proceso y su resultado o contexto, cuando este contexto sea condición necesaria para la constitución de la unidad del propio proceso productivo, de la propia configuración como tal.

La finalidad de la producción es lo que permite su sostenimiento y recurrencia, su reproducción. Esa misma finalidad permite la multiplicidad configuracional o procesual de partes que constan en ella, que se ordenan constitutivamente, constituyendo a su vez la unidad del proceso productivo en función de alternativas posibles, o de una sola, por las cuales las partes de esta multiplicidad podrían componerse, combinarse y relacionarse entre sí o con terceras partes de otras multiplicidades del entorno, económicas y extraeconómicas. El fin, la planificación, por ser racional y cerrada, se opone al desorden, a la indefinición, a la indeterminación, a lo amorfo, a lo azaroso y a lo caótico. Las ideas de finalidad y de producción se oponen al atomismo filosófico. Y a pesar de las pretensiones del arbitrismo de la libertad individual, de la voluntad individualista, hay un profundo y esencial nexo entre finalidad y necesidad, y por tanto entre libertad y determinismo causal. La finalidad en la producción será una modulación de la identidad, como teorema y como configuración, pues la unidad de la

multiplicidad de referencia estará determinada por el contexto o resultado, que será exterior a esa finalidad en tanto que identidad sintética, siendo también exterior a cada una de sus partes. Así ocurre con las mercancías, los valores conjugados con ellas, con los ciclos macroeconómicos y con otros movimientos de términos propios del campo económico-político. Podemos considerar cada posición determinada por la identidad entre el proceso del movimiento anterior y el resultado de este proceso (García Sierra, 2000: 147). Hablar de fin determinado en la producción es hablar a través de algunos de sus modos de producción.

Hay varios modos de la idea de fin o finalidad. Hay modos *dimensionales* (configuracionales, procesuales), *entitativos* (constitutivos, consuntivos) y *fundamentales* (prolépticos, lógicos). El *fin procesual* sería el primer modo dimensional de la idea de fin, en el que el referente figurará como una multiplicidad sucesiva, estando situado el término o límite final del proceso en el futuro. El futuro, como resultado de causalidad eficiente, aún a pesar de las dificultades, es determinante de la figura o concepto del propio proceso. El término final de un proceso productivo determinará el mismo concepto de proceso en sentido material, es decir, su éxito[8]. O lo que es lo mismo, y esto también es esencial en nuestro materialismo político: *el fin no justifica los medios, aunque los medios determinan el fin*. El resultado constituyente forma parte del concepto mismo de proceso. Si regresásemos más atrás, hasta la intercepción de la "representación del futuro" en un proyecto de planificación económica, y sustituyésemos la representación del futuro del proceso por la representación del término de otro proceso ya concluido de la misma clase que el de referencia (a nivel micro o macroeconómico), podría lógicamente entenderse el alcance de la idea de un fin procesual concreto, o lo que es lo mismo, de una trayectoria como que se está cumpliendo, y que es análoga a otras trayectorias ya cumplidas. Un destino, inserto en una *symploké* de destinos en las relaciones de producción, una planificación pluralista de la economía.

Otro modo de la idea de finalidad dimensional es el *fin configuracional*. En este modo, el referente figurará como una multiplicidad simultánea, determinada por el límite impuesto por su contexto exterior, siendo el fin una frontera o confín, como lo fue el comunismo para el marxismo, también en sentido económico a través del socialismo de corte marxista-leninista.

Los fines configuracionales suelen ser macroeconómicos, sobre todo cuando la multiplicidad implicada son los Estados, como ocurre con las configuraciones geopolíticas supraestatales o postestatales. Es decir, esos fines configuracionales son, también, en esencia, políticos.

El modo de *fin constitutivo* sería el primer modo de fin *entitativo*, y representa una determinación inmediata de la idea general de fin en tanto identidad configuracional o como teorema. El fin aquí es un destino, un *finis operis* que da significado al referente llevándolo a su perfección o plenitud presente, no aniquilándolo, sino constituyéndolo o actualizándolo, incorporándolo a una totalidad más compleja (por ejemplo, mediante la integración de herramientas manufactureras en maquinarias más complejas), o bien en sí mismo. El *fin constitutivo* es el fin de los valores de uso. Todo esto permite hablar de *fin constitutivo* como aquel que, a diferencia de la *causa sui*, mantiene una distancia entre el referente y su *fin constitutivo*, compatible con la constitución misma de aquél por este, cuando la distancia sea la que medie entre los elementos de una misma clase. Esto permite hablar de modos constitutivos abiertos y determinativos de esta variedad de la idea de fin. Los bienes y servicios serán fines constituyentes en toda planificación económica, pues “el *fin constituyente* de la edificación de una casa es la misma casa [...], lo que implica que la casa (un equivalente lógico suyo: las maquetas, los planos, etc.) debe estar previamente dada a su construcción” (García Sierra, 2000: 148).

Por su parte, el segundo modo de fin *entitativo*, que llamamos *fin consuntivo*, será la aceptación popular de fin como acabar algo, en tanto que su finalización pueda ser identificación sintética de fin de un término tras un proceso, o configuración, y su totalización. La totalización será la unidad de la multiplicidad de un todo, desempeñando su resultado la función de una reflexivización, por la cual, el acabar un flujo de términos posibilita dicha totalización. El *fin consuntivo* puede ser un fin interno del referente o un fin abrupto (el fin de un proceso debido a una crisis, un accidente o diversas circunstancias también extraeconómicas). Puede haber *fines consuntivos* contextuales, situaciones en las que el *fin consuntivo* del referente tiene causas precisas de contexto, como las crisis económicas, demográficas, de abastecimiento, etc.

Los modos *fundamentales* de la idea de fin son el resultado de la composición entre el fin y el referente, inclinándose la composición

resultante o hacia el fin o hacia el referente. El primer tipo es el modo de *fin lógico*, no conteniendo al sujeto. El segundo tipo es el modo de *fin proléptico*, dado cuando la composición entre el referente y el fin tiene lugar por mediación de un sujeto o varios. Es el modo de finalidad propio de los planes y programas político-económicos, tecnológicos, etc. Este *fin proléptico* alcanza un significado causal que ayuda a conformar el resultado aún cuando el fin, en tanto que causa final, sea solo una disposición determinada de causas eficientes operatoriamente compuestas en la *anamnesis*. La trascendencia de esta concepción de finalidad es considerable en el análisis de la actividad planificadora, programadora y productiva de toda sociedad humana, y por supuesto de toda sociedad política. Ello permite ver que la Historia no está *auto-controlada* ni *auto-direccionada*. Por contra, permite dar criterios abundantes para definir el determinismo histórico del pretérito sobre el aquí y ahora, y de ambos sobre el porvenir planificado o programado, permitiendo también analizar, en cada caso, el alcance de la causalidad teleológica que a los sujetos les podría corresponder respecto a su propio destino histórico.

La causalidad del pasado y de sus modelos sobre los planes y programas político-económicos, tecnológicos, científicos, artísticos, etc., algo que podría llamarse *anamnesis social*, queda evidenciada, y ningún plan ni programa podrá crearse de la nada o, lo que es lo mismo, desde la libre capacidad o voluntad creadora individual, valga la redundancia, desde la fantasía proyectiva de los hombres. Nada puede *crearse* partiendo de la libre iniciativa individual, de la libertad individual, partiendo de cero, y en ningún caso en sentido individualista subjetivo. Los planes y programas sociales son siempre los modelos mismos pretéritos propuestos con sus consiguientes transformaciones, contando con resultados inesperados en tanto que el fin propuesto no coincide siempre con el fin conseguido. El futuro así producido resultará, como novedad, del proceso mismo de aplicación de modelos pretéritos a situaciones que nunca pueden ser *idénticas* a situaciones anteriores, tanto a nivel macro como a nivel micro[9].

Estas mismas circunstancias son reconocidas por Marx en el proceso de producción capitalista, pudiendo ser aplicadas a los procesos de producción complejos socialistas:

> Al término del proceso no puede surgir nada que, al principio del mismo, no apareciera como premisa y condición suyas. Por otra parte, sin embargo, debe también surgir todo lo que

> allí estaba presupuesto. Por consiguiente, si al término del proceso de producción comenzado bajo el supuesto del capital, éste, como relación formal, parece haber desaparecido al final, ello puede haber ocurrido únicamente porque se pasaron por alto los hilos invisibles que cruzan por el proceso (Marx, [1857-58a] 2008: 244).

Entre los primeros resultados de estos procesos en el campo económico está el que, por medio de la incorporación del trabajo al capital, hace que éste se vuelva proceso de producción. Y lo hace, en primer término, en sentido general y material, de modo que el proceso de producción del capital no se diferenciaría del proceso de producción material en general, ya que uno no puede entenderse sin el otro, en tanto que el primero es una forma específica del segundo, y en tanto que el segundo, en sentido ontológico, gnoseológico y antropológico, necesita de la especificidad del primero para lograr conformar campos institucionalizados de categorización del Universo. El proceso de producción permite que el capital pueda dividirse en mercancías (incluidos bienes y servicios), dinero y trabajo, cuyas interrelaciones constituyen el proceso de producción constituyéndose a sí mismo, siendo aquellos los elementos, o términos, esenciales de las relaciones de producción. La producción, o trabajo, es inherente a toda forma de producción por igual, ya que constituye la sustancia del capital y de todo sistema económico complejo y desarrollado.

La producción permite ver que, *en el campo económico, el valor es siempre capital, y el capital es siempre valor*. Esta relación se da tanto a nivel general como particular de los procesos productivos. El capital, el valor, también es producto. La producción de mercancías implica la conformación de sus valores asociados, tanto de uso como de cambio, así como los costes y precios de producción que, con la ganancia media, constituyen el valor-trabajo general, aún siendo su núcleo el coste de producción (Armesilla, 2015: 95-124). La producción de valores en el campo económico equivale al núcleo mismo de la producción (micro)económica en un sistema complejo, producción que entra en dialéctica con campos extraeconómicos y permite su recurrencia, al tiempo que permite la recurrencia de dicho campo. La producción de valores es un *fin constitutivo* y *proléptico* en tanto que el valor de uso de una cosa no incumbe a su vendedor en cuanto tal. Incumbe solo a sus compradores al menos en lo que tiene que ver con el consumo:

La cualidad que tiene el salitre de poder ser utilizado para la pólvora no determina el precio del salitre, sino que este precio se determina por los costos de producción del mismo salitre, por la cantidad de trabajo objetivado en él. En la circulación, a la cual los valores de uso entran *como* precios, su valor no resulta de la circulación, aunque aquél solamente se realiza en ésta; el valor le está presupuesto y se realiza únicamente mediante el intercambio por dinero (Marx, [1857-58a] 2008: 247) [*cursivas nuestras*].

La idea de producción, en sentido de *fin proléptico* y en relación a la Razón económica como composibilidad de factores y a la rotación recurrente de dichos factores, es esencial para entender la división político-económica de las sociedades políticas en clases sociales distintas, tanto al nivel de las clases de consumidores, como de las clases de trabajadores en pugna entre sí y en pugna con otras clases ociosas (lumpenproletariado, aristocracia) u otras que, sin negar su capacidad de trabajo intra y extraeconómico (el trabajo extraeconómico lo llamó Hannah Arendt *labor*), se caracterizan por no producir operatoriamente valores, sino por disponer legalmente de los medios y fines para producir esos valores, como ocurre con los empresarios tanto "autónomos" como "no-autónomos", los capitalistas burgueses, los burócratas industriales, la "clase política" en el poder del Estado, los gerentes asalariados de grandes empresas, aun cuando están sujetos al mercado de trabajo en condiciones similares (con muchos matices) al resto de trabajadores asalariados de una sociedad política, etc. Todos ellos realizan estas funciones dentro de las relaciones de producción. Profundizaremos más en estas relaciones cuando tratemos la relación entre clases de trabajadores y dialéctica de Estados. Lo que interesa ver ahora es cómo, en el campo económico, la idea de producción permite ver la conformación de estas diversas clases de trabajadores. Citando a Marx de nuevo:

Del análisis de los diversos aspectos del capital mismo, tiene que desprenderse qué cosa es trabajo productivo o no, un punto en torno al cual se ha disputado hasta el cansancio desde que Adam Smith hizo esta distinción. Trabajo productivo es únicamente aquel que produce capital [*por tanto, valor*]. ¿No es absurdo, pregunta por ejemplo el señor Senior (o cosa por el estilo), que el fabricante de pianos deba ser un trabajador productivo, pero no así el pianista, aunque sin el pianista el piano sería un despropósito? Pero así es, exactamente. El fabricante de pianos reproduce capital; el pianista cambia su trabajo solamente por un rédito. Pero el pianista produce música y satisface nuestro sentido musical, ¿no produce, entonces de cierta

manera? *In fact*, lo hace: su trabajo produce algo, pero no por ello es trabajo productivo en sentido económico, del mismo modo que no es productivo el trabajo del orate que produce fantasmagorías. Solo es productivo el trabajo si produce su propio contrario [*el trabajo asalariado produce su contrario, el capital, siendo el plusvalor la contradicción gnoseológica fruto de estas operaciones, fundamento del conflicto capital-trabajo*]. Es por eso que otros economistas hacen que el llamado trabajador improductivo sea indirectamente productivo. Por ejemplo, el pianista, estimula la producción, en parte al imprimir más vigor y vitalidad a nuestra indivi- dualidad, o también en el sentido vulgar de que despierta una nueva necesidad, para cuya satisfacción se aplica más diligencia en la producción material directa. Con ello se admite ya que solo es productivo el trabajo que produce capital, y por tanto que el trabajo que no lo hace, por útil que pueda ser –del mismo modo puede ser dañino– no es productivo para la capitalización, por tanto es trabajo improductivo. *Otros economistas aducen que la distinción entre productivo e improductivo debe referirse no a la producción, sino al consumo. Todo lo contrario. El productor de tabaco es productivo aunque el consumo de tabaco sea improductivo. La producción para el consumo improductivo es tan productiva como la producción para el consumo productivo; siempre y cuando produzca o reproduzca capital*. "Trabajador productivo es el que aumenta directamente la riqueza de su amo", dice por ello, con toda razón, Malthus [...]; por lo menos con razón en un aspecto. La expresión es demasiado abstracta, ya que en esta formulación se aplica igualmente al esclavo. La riqueza del amo, en lo que toca al obrero, es la forma de la riqueza misma en su relación con el trabajo, el capital (Marx, [1857-58a], 2008: 246-247) [*cursivas nuestras, en este caso relacionando producción, composibilidad y rotación recurrente en Marx*].

Actualmente, los músicos serán productivos cuando trabajen para discográficas o empresas de eventos. La evolución de las relaciones, medios y modos de producción en el campo económico, y la presencia de Estados en este proceso evolutivo, nos permiten comprobar cómo las clases de trabajadores de una sociedad política no se dividen solo entre trabajadores productivos e improductivos, pues a su vez hay clases "intermedias" entre la producción y el consumo, y hay clases de trabajadores que no producen valor, sino que *consumen* valor producido por el capital y/o el Estado. También existen otras clases de trabajadores que permiten la recurrencia del

proceso de producción de valor, de su distribución e intercambio, cambio y consumo, y que o bien están fuera del campo propiamente productivo, *apotético* y *paratético*, pero permiten su recurrencia (cuyos salarios no son administrados por el campo productivo, o carecen incluso de salario alguno), o bien, estando en ese campo, permiten la recurrencia de la producción de valor como asalariados en ese mismo campo, como es el caso de numerosos administrativos o transportistas que trabajan en la gran industria. Veremos esto más adelante. En todo caso, la complejidad de la idea de producción ha quedado ya patente, no solo a nivel ontológico-filosófico, sino también gnoseológico, antropológico y, de manera particular, económico. La "vuelta del revés" de la idea de producción en Marx, en definitiva, no es más que una reinterpretación materialista y pluralista ontológica, gnoseológica y antropológica, de la idea misma de producción en la obra de Marx, en tanto en su obra la idea de producción rebasa el campo económico y resulta ser, también en él, una idea ontológico-trascendental, revolucionaria.

c) Las relaciones de producción

La idea de producción no se limita al campo económico como ya hemos dicho, y el campo económico no puede limitarse a la mera producción de mercancías. Esto lo afirma Rubin, en tanto la teoría del valor-trabajo es una teoría, ante todo, sobre las relaciones de producción. Y las relaciones de producción son relaciones circulares entre sujetos a través de términos, objetos físico-corpóreos objetivos, concretos e históricos, denominados mercancías. Junto a las mercancías funcionan instituciones económicas supraestatales. Y no podemos dejar de mencionar, por supuesto, a la moneda (al dinero), entre otras instituciones de la vida político-económica[10].

En el campo económico, las relaciones de producción permiten, en sentido positivo, la *symploké* entre este campo y otros extraeconómicos en los ejes del espacio antropológico, conectados a su vez con los ejes del espacio gnoseológico propio de la teoría del cierre categorial. Es en el campo antropológico-cultural donde se dan las relaciones económicas que, en los sistemas económicos y políticos complejos, Marx llamó relaciones de producción.

En la Introducción al tomo I de los *Grundrisse*, Marx señala cuatro líneas o ramas dentro de las relaciones de producción: la producción, la distribución, el cambio (o circulación) y el consumo (Marx, [1857-58a] 2008: 2). Por nuestra parte, nosotros añadimos, como una rama más de dichas relaciones de producción, al intercambio. Por dos motivos. Primero, porque no puede asociarse de manera exclusiva el cambio con la circulación de mercancías o de capital financiero (de dinero), pues la circulación está entretejida con el resto de ramas de las relaciones de producción, desde la producción de mercancías hasta su consumo final. Y segundo, porque la circulación misma implica relaciones micro y macroeconómicas entretejidas también entre sí que, sin embargo, pueden permitir diferenciar (abstraer) relaciones de intercambio y de cambio. Estas, las de cambio, se dan a nivel microeconómico, y son relaciones de cambio de mercancías por dinero entre instituciones o términos económicos que no son estrictamente iguales, aunque no puedan entenderse los unos sin los otros. Y aquellas, las de intercambio, son relaciones de cambio entre términos no iguales sobre todo a nivel macroeconómico, ya sea entre instituciones empresariales e industriales, entre instituciones financieras e industriales, o entre sociedades políticas a través de aduanas. En el capitalismo de los mercados mundiales, no puede entenderse el cambio sin el intercambio y viceversa. El intercambio se da al nivel de la dialéctica de Estados, y el cambio al nivel de la dialéctica de clases. En el lenguaje del materialismo filosófico de Bueno se podría decir que mientras que el cambio es *diamérico*, el intercambio es *metamérico*.

Más allá del análisis de la mercancía como unidad primera de la que parte tanto el análisis de la economía capitalista como su núcleo esencial, Marx entendía la producción como algo común a todas las épocas, en tanto es un conjunto de determinaciones comunes y una abstracción con sentido que pone de relieve lo común y lo fija, aún siendo esto común algo desplegado y articulado en distintas determinaciones, muchas comunes a todas las épocas y otras, bastantes, solo a algunas. Marx entendía por épocas históricas a los diversos modos de producción, que han existido y existen. Lo que está claro es que no es posible determinar los fundamentos de todo modo de producción sin estas características comunes a la idea de producción económica, y es inconcebible modo de producción alguno sin ellas, ya que “si los idiomas más evolucionados tienen leyes y

determinaciones que son comunes a los menos desarrollados, lo que constituye su desarrollo es precisamente aquello que los diferencia de estos elementos generales y comunes" (Marx, [1857-58a] 2008: 4). Para Marx, las determinaciones válidas para la producción en general son las que han de separarse para no olvidar la esencial diferencia entre los diversos modos de producción y las diversas relaciones de producción, aun atendiendo a la unidad esencial entre modos y relaciones que para Marx se basa, curiosamente, en la unidad entre "sujeto" y "objeto". O lo que es lo mis-mo, "humanidad" (en el sentido de humanidad como totalidad atri- butiva cultural, idea que luego tomó el materialismo dialéctico soviético como hemos analizado más arriba) y "naturaleza" (Marx, [1857-58a] 2008: 4). Pero aunque Marx distingue entre naturaleza y cultura como el diamat, no las separa en tanto dice que son lo mismo en su relación con la idea de producción, constituyendo el tercer elemento, en sentido ontológico y gnoseológico, de la conformación transformativa del Universo, como ya dijimos antes: la verdad, o verdades, objetivas, concretas e históricas, que son las mercancías y sus valores asociados.

Ninguna producción puede entenderse sin instituciones, sin herramientas, sin instrumentos de producción, aún cuando el "instrumento" sea el propio sujeto, sus manos. Ninguna producción es posible sin trabajo, aún cuando este sea primitivo, simple y repetitivo, ya que este también es trabajo pasado objetivado (o labor). Si no existe producción en general, tampoco existirá producción general, es decir, planes y programas generales y específicos de producción económica. Por ello, la producción *en sí* siempre será una rama particular de la producción *en general*, ya sea producción ganadera, agrícola, manufacturera, industrial, científico-técnica, de servicios, etc. Se trata de un conjunto de sistemas económicos de intercambio comercial, productivos o distributivos, que han podido totalizar a su vez configuraciones concretas en sentido gnoseológico, empezando por los mismos sujetos del campo económico, a través de las operaciones organizadas institucionalmente por dichos sujetos en dicho campo, en una generalidad político-económica universal, de dialéctica de clases y de Estados, sin la que es imposible entender la idea de producción hoy día.

En el campo económico, la producción es un conjunto de operaciones técnicas y tecnológicas que implican técnicas y tecnologías, pero no es ni una técnica ni una tecnología en sí, sino que es un conjunto de operaciones

racionalizadas e institucionalizadas que permite, en el espacio antropológico como marco de la vida política (en buena medida), relacionarse entre sí y con su entorno, primordialmente a través de cosas que también son mercancías. En lo que respecta a la *symploké* entre la dialéctica de clases y de Estados y las relaciones de producción, esto nos lleva a considerar que una sociedad política llegaría al apogeo de su producción, y por tanto a su apogeo histórico, en cuanto se convierte o bien en sociedad política ejemplarista o bien en sociedad política imperialista, sea depredadora o generadora-civilizatoria (Bueno, 1999). Independientemente de la sustancialización de la ganancia en sentido empresarial que se da en el capitalismo, un Estado llegará a su apogeo productivo cuando lo principal para él no sea la ganancia, sino ganar (Marx, [1857-58a] 2008: 6). Y el ganar es ganar tanto externamente (dialéctica de Estados, llegando al ejemplarismo o al imperialismo) como internamente (en la dialéctica de clases y la estabilidad recurrente de la sociedad):

> [...] el esclavo, el siervo, el trabajador asalariado reciben todos una cierta cantidad de alimentos que les permite existir como esclavo, siervo o asalariado. El conquistador que vive del tributo, el funcionario que vive del impuesto, el propietario de la tierra que vive de la renta, el monje que vive de la limosna o el levita que vive del diezmo, obtienen todos una cuota de la producción social que está determinada sobre la base de las leyes distintas de las que rigen para el esclavo, etc. Los dos puntos principales que todos los economistas clasifican bajo esta rúbrica son: 1) propiedad; 2) su protección por medio de la justicia, la política, etc. (Marx, [1857-58a] 2008: 7).

Y Marx añade:

> Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por el intermedio de una forma de sociedad determinada. En este sentido, es una tautología decir que la propiedad (la apropiación) es una condición de la producción. Pero es ridículo saltar de ahí a una forma determinada de la propiedad por ejemplo, la propiedad privada (Marx, [1857-58a] 2008: 7).

En resumen:

> [...] todos los estadios de la producción tienen caracteres comunes que el pensamiento fija como determinaciones generales, pero las llamadas condiciones generales de toda producción no son más que esos momentos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico concreto de la producción (Marx, [1857-58a] 2008: 8).

La forma en que se relaciona la producción con la distribución, el intercambio, el cambio y el consumo, tanto a nivel micro como macroeconómico, conlleva que los miembros de las sociedades políticas hagan que los productos del eje radial sean apropiados y conformados para

su circulación en el eje circular del espacio antropológico, al tiempo que hay mercancías eminentemente circulares, por lo que la producción permite la apropiación cultural de la “naturaleza” para las necesidades humanas, conformando y elaborando diversas mercancías y demás instituciones económicas y extraeconómicas. La distribución determinaría la proporción en que los sujetos, las clases y los Estados en los mercados mundiales (y en otros Estados a través de la importación y la exportación, que también se entreteje con el intercambio, el cambio y el consumo) participan de los productos producidos. El intercambio determinaría la proporción en que las mercancías y demás instituciones, incluida la moneda, se intercambian en relación a la proporción en que los sujetos, las clases y los Estados han participado en la elaboración de esos mismos productos. El cambio aportaría los productos particulares por los que circularía la cuota correspondiente a través de la distribución, mientras que en el consumo los productos se convierten en objetos de compra a cambio de una cantidad monetaria, de apropiación individual en un marco social siempre comunitario y siempre colectivo, aun siendo ideológicamente neoliberal-individualista. Así, las relaciones de producción, y la idea misma de producción aplicada al campo económico, permiten ver la producción como rama de estas relaciones, como su núcleo a nivel microeconómico (siendo macroeconómica la producción a gran escala). Su curso, también a nivel micro y macro, será el conjunto entretejido de las ramas de distribución, intercambio, cambio y consumo, si bien pueden verse elementos propios del cuerpo de las relaciones de esta producción en las relaciones antropológico-institucionales dentro de estas mismas ramas. Así, en este entretejimiento, se da la objetivación de los sujetos del campo económico y, al mismo tiempo, la subjetivación de los productos económicos, el fetichismo de la mercancía. En la distribución y el intercambio, las sociedades políticas asumen la mediación entre la producción y el cambio y el consumo. La distribución determinaría cuántos productos corresponden a cada sujeto y a cada sociedad política, y el intercambio cuántos productos pueden realmente ser intercambiados. El cambio, por su parte, determinaría cuántos sujetos pueden consumir y con qué liquidez, y el consumo cuántos sujetos efectivamente consumen.

Esto evidencia que, en el marco de las relaciones de producción, la producción en sí es también inmediatamente consumo, pues:

> [...] el acto mismo de producción es también en todos sus momentos un acto de consumo. Pero los economistas aceptan esto. Llaman consumo productivo a la producción que se identifica directamente con el consumo, y al consumo que coincide inmediatamente con la producción. Esta identidad de la producción y del consumo remite a la proposición de Spinoza: *determinatio est negatio* (Marx, [1857-58a] 2008: 10).

El consumo es, asimismo, producción de manera inmediata, al mismo tiempo que el consumo de elementos químicos en la naturaleza produce otros cuerpos del eje radial. El consumo de néctar por las abejas permite la producción de miel por parte de estas. Al nutrirse de alimentos, el hombre *produce* su propia evolución fisionómica. Toda clase de consumo por parte del hombre permite la producción del hombre mismo tanto en lo biológico como en lo antropológico-cultural (recordemos: *la producción de la verdad es la verdad de la producción*). Lo que ha de quedar claro es que la producción es consumidora y el consumo es productivo. La producción consumidora, aún unidad inmediata fuera del campo económico de producción y consumo, es diferente en esencia de la producción en sentido estricto. La producción es el inmediato opuesto al consumo y viceversa. La producción es *contraconsumo*, y el consumo *contraproducción*. Ambos tienen lugar en una serie de movimientos mediadores que los unifican, que en el campo económico son las relaciones de distribución, intercambio y cambio. Al mismo tiempo, la producción es mediadora del consumo, cuyos materiales conforma y sin los cuales el consumo no tendría finalidad. Y además, el consumo es también mediador de la producción en tanto conforma al sujeto consumidor de esos productos. La mercancía producida solo es mercancía en tanto es consumida también a nivel político-económico, ya que "una vía férrea no transitada, que no se usa, que por lo tanto no se consume, es solamente una vía férrea potencialmente y no en la realidad" (Marx, [1857-58a] 2008: 11), aun cuando la vía férrea potencial, planificada, es la condición sine qua non para que sea en realidad. Sin producción no hay consumo y viceversa, pues si no, la producción no tendría finalidad.

El consumo produce la producción en tanto que todo producto se hace producto, realmente, solo en el consumo. El vestido solo lo es cuando alguien lo lleva puesto; una casa solo es casa realmente, en sentido económico-político, cuando está habitada (comprada). A diferencia de los objetos extraeconómicos del eje radial, la mercancía se afirma como tal solo

en el consumo, no en cuanto actividad objetiva, sino más bien como objeto para el sujeto actuante. El consumo produce la producción, además, en tanto que genera la necesidad de una nueva producción, de la re-producción, y por ello produce la finalidad de la producción, que es su opuesto a la vez que su supuesto. El consumo genera el impulso de la producción y el objeto de consumo, al tiempo que

> [...] pone idealmente el objeto de la producción, como imagen interior, como necesidad, como impulso y como finalidad. Ella crea los objetos de la producción bajo una forma que es todavía subjetiva. Sin necesidades no hay producción. Pero el consumo reproduce las necesidades (Marx, [1857-58a] 2008: 12).

La producción produce el consumo conformando el material de este, determinando la forma de consumo, provocando en los consumidores las necesidades de productos generados en la producción en forma de bienes y servicios. La producción produce el objeto, la forma y el impulso del consumo. A su vez, el consumo produce la disposición del productor a producir, teniendo éste que determinar la finalidad de la producción[11]. Además, el consumo tiene otra virtualidad: no es solo el acto último y final por el que el producto se convierte en producto, ya que también es el acto que permite que el productor sea productor. Que la producción genera el consumo, generando un determinado modo de consumo, y luego el atractivo del consumo, y a través de él la capacidad misma de consumo convertida en necesidad, tiene que ver con la relación entre demanda y oferta, entre necesidades y objetos, entre necesidades "radiales", "angulares" y "circulares". En definitiva, la producción es:

> [...] el verdadero punto de partida y por ello también el momento predominante. El consumo como necesidad es el mismo momento interno de la actividad productiva. Pero esta última es el punto de partida de la realización y, por lo tanto, su factor predominante, el acto en el que todo el proceso vuelve a repetirse. El individuo produce un objeto y, consumiéndolo, retorna a sí mismo. De este modo, el consumo aparece como un momento de la producción (Marx, [1857-58a] 2008: 14).

En esta relación, de hecho, ya es posible ver el cierre tecnológico de la teoría del valor-trabajo (Armesilla, 2015: 117-123):

> En la sociedad, en cambio, la relación entre el productor y el producto, una vez terminado este último, es exterior y el retorno del objeto al sujeto depende de las relaciones de este con los otros individuos. No se apodera de él inmediatamente. Además, la aprobación inmediata del producto no es la finalidad del sujeto cuando produce en sociedad. Entre el productor y los productos se interpone la distribución, que determina, mediante leyes sociales, la parte que le

> corresponde del mundo de los productos, interponiéndose por lo tanto entre la producción y el consumo (Marx, [1857-58a] 2008: 14).

La mayoría de los sujetos del campo económico participan en las relaciones de producción bajo la forma tradicional del trabajo asalariado, recibiendo un salario o unas bonificaciones materiales determinadas según el campo profesional en que se encuentren, a cambio de su papel en la recurrencia de esas mismas relaciones de producción, recurrencia que no puede entenderse al margen de las clases y los Estados. Frente al individuo aislado, la distribución aparece de manera natural como una ley social que condiciona su puesto en el seno de la producción. Una posición que precede a la producción y que, además, le permite producir. En un comienzo, el sujeto trabajador no posee ni capital ni propiedad territorial. Está destinado al trabajo asalariado desde su nacimiento (a pesar de la actual movilidad laboral), en virtud de la distribución social del valor-trabajo. Ahora bien, el hecho mismo de estar destinado a ello es consecuencia de que el capital y la propiedad de la tierra (en tanto que capital) son los agentes *autónomos* realmente existentes de la producción. También lo es el Estado, cuyo papel en el desarrollo de las relaciones de producción y en el reparto de la propiedad (ya hablemos de Estados imperialistas o no, y en tanto que estos reparten también la propiedad de, y en, las sociedades conquistadas) queda también claro en Marx:

> Un pueblo conquistador divide al país entre los conquistadores e impone así una determinada repartición y forma de propiedad territorial; determina, por consiguiente, la producción. O bien reduce a los conquistados a la esclavitud y convierte así el trabajo esclavo en la base de la producción [*imperio depredador*]. O bien un pueblo, mediante la revolución, fragmenta la gran propiedad territorial y da un carácter nuevo a la producción por medio de esta nueva distribución [*imperio generador*]. O bien la legislación perpetúa la propiedad del suelo en ciertas familias o reparte el trabajo [como] privilegio hereditario para fijarlo así en un régimen de castas. En todos estos casos -y todos ellos son históricos- la distribución no parece estar determinada por la producción, sino, por el contrario, es la producción la que parece estar organizada y determinada por la distribución (Marx, [1857-58a] 2008: 16).

La distribución no solo lo es de mercancías de consumo primario, pues también lo es de herramientas productivas que son, a la vez, mercancías. También la fuerza de trabajo se distribuye nacional e internacionalmente. La distribución es la subsunción de las mercancías, incluida en el proceso mismo de producción y determinante de la organización de la producción. La producción no puede entenderse sin la distribución, ya que la distribución de los productos de la producción es un momento de la

producción. La distribución de las herramientas productivas precede a la producción de mercancías, resultado del uso de esas herramientas, pues es su premisa constitutiva. La producción tiene sus propias condiciones, sus propios momentos históricos, antropológicos, político-económicos y técnico-tecnológicos, también científicos. Estos momentos son los modos de producción, los cuales se modifican incesantemente dentro de la producción misma, por medio del paso de la manufactura a la maquinaria, entre otras formas. Y lo hace de la misma manera en que realiza la reorganización de la gran propiedad de la tierra, el desarrollo del comercio internacional, de la industria y la aplicación de esta a la agricultura y la ganadería, etc.

La forma en que las relaciones de producción reciben influencia de las condiciones históricas de la producción, así como la relación que mantienen con el movimiento histórico general, depende de la dialéctica de clases y de Estados, y de la norma imperialista que puedan adoptar estos Estados, bien de tipo depredador o de tipo generador:

> Todas las conquistas suponen tres posibilidades: el pueblo conquistador somete al pueblo conquistado a su propio modo de producción [*imperialismo generador*]; o bien deja subsistir el antiguo y se satisface con un tributo [*imperialismo depredador*]; o bien se produce una acción recíproca de la que nace una forma nueva, una síntesis [*toda depredación conlleva generación, y toda generación conlleva depredación, pues generación o depredación imperialistas no son dicotómicas; los imperialismos depredador y generador son tipos ideales que, si bien nunca se producen al cien por cien, sí pueden distinguirse según la norma general que sea más positiva; ahora bien, si el Imperio reproduce en la tierra conquistada sus instituciones, y también su modo de producción, antes que el mantenimiento de las instituciones propias de los conquistados –las cuales pueden ser asimiladas por la metrópoli–, entonces prima la norma generadora, primando la norma depredadora cuando ocurre al revés*]. En todos los casos, el modo de producción –sea el del pueblo conquistador, sea el del pueblo sometido, o el que resulta de la fusión de los dos– es determinante para la nueva distribución que se establece. Aunque ésta aparezca como un supuesto para el nuevo periodo de producción, ella misma es a su vez producto de la producción, no solamente de la producción histórica en general, sino de la producción histórica determinada (Marx, [1857-58a] 2008:18)[12].

Las relaciones de producción también están entretejidas con la evolución y desarrollo de las capas y ramas del poder. A través de las leyes se pueden perpetuar las propiedades sobre determinados instrumentos de producción entre ciertas familias y clases sociales, principalmente las propiedades sobre la tierra. Estas leyes tienen significado económico allí donde la gran propiedad del suelo está *en armonía* con la producción social. La

perpetuación legal del parcelamiento de tierras no puede evitar la reconcentración de la propiedad, ya que las leyes influyen sobre las relaciones de distribución afectando a la producción, pero la evolución de la producción también afecta a las leyes. Sin producción de valor económico no habría leyes que el Estado pueda desarrollar y aplicar para redistribuir el valor producido y los instrumentos para producir dicho valor. Pero sin Estado tampoco habría valor económico y, por tanto, no habría teoría del valor-trabajo.

En lo concerniente al intercambio y al cambio, estos son momentos mediadores entre la producción y la distribución que aquella determina. También median con el consumo, en tanto este aparece como momento de la producción. El intercambio internacional de mercancías y capitales, y el cambio y convertibilidad dentro de cada Estado, son también momentos de la producción. El intercambio y cambio de instituciones económicas permite la rotación recurrente y la composibilidad de factores en el campo económico en sentido racional, ya que permite el suministro de productos acabados, preparados para el consumo inmediato en el caso del cambio. Y también de piezas, que son mercancías, destinadas a la composición *apotético-analítica* y *paratético-sintética* con otras mercancías, dando lugar a términos más definitivos en el caso del intercambio, algo que también posibilita la convertibilidad monetaria y la asunción internacional de monedas de cambio. Estos procesos se entretejen con las relaciones de distribución, intercambio y cambio determinadas por la producción, en tanto que actividades productivas. Además, sin división del trabajo no existiría intercambio ni cambio, y sin cambio ni intercambio no existiría división del trabajo. Y es más, sin el Estado no existirían ni intercambio, ni cambio, ni división del trabajo. Tanto el cambio privado como público presuponen la producción privada y la público-Estatal, con lo que ambas presuponen la propiedad privada y su protección por parte del Estado.

Por ello, las relaciones de producción, también de intercambio y cambio, posibilitan la división del trabajo. La dialéctica de clases, en su conexión con el intercambio internacional, se entreteje con la división del trabajo a nivel supraestatal, que no es sino dialéctica de Estados, en tanto hay Estados, o clases determinadas de Estados. Cada una de esas clases de Estados está, además, especializada en producir determinadas mercancías tanto para otras clases de su mismo Estado como para otras clases de

Estados, bien como bienes de consumo para sujetos de una determinada clase social en otras sociedades políticas, bien como herramientas de producción para sujetos de otras sociedades políticas, formando parte de otras clases distintas a los meros trabajadores asalariados, los cuales, a través del consumo de mercancías, son también consumidores satisfechos en las sociedades democráticas de mercado pletórico capitalista.

Las distintas relaciones de producción no son iguales entre sí, pues se entretejen dentro de un sistema de relaciones. La producción se trasciende tanto a sí misma en la determinación opuesta de la producción, como más allá de otros momentos. Es a partir de la producción como el proceso de entretejimiento entre modos, medios y relaciones de producción recomienza y se vuelve recurrente, circular. Distribución, intercambio, cambio y consumo son momentos de la producción. Es una producción en sí determinada, que determina una distribución, un intercambio, un cambio y un consumo, también determinados. Y al mismo tiempo, relaciones recíprocas determinadas de estos distintos momentos determinan una producción en sí ya determinada:

> [...] cuando el mercado, o sea la esfera de cambio, se extiende, la producción amplía su ámbito y se subdivide más en profundidad. Al darse transformaciones de la distribución se dan cambios en la producción en el caso, por ejemplo, de la concentración del capital o de una distinta distribución de la población en la ciudad y el campo, etc. Finalmente, las necesidades del consumo determinan la producción. Entre los diferentes momentos tiene lugar una acción recíproca (Marx, [1857-58a] 2008: 20).

d) La idea de valor. El valor como configuración

La idea de valor tiene su origen en la Economía Política, aún siendo una idea filosófica. Su origen económico-político no es como idea, sino como concepto categorial económico. En el campo económico, el valor está asociado a las mercancías, y se divide en tres modalidades: valor de uso, hoy clasificado por el Sistema Armonizado de Definición y Codificación de Mercancías como ya dijimos; valor de cambio (precio comercial final, producto de la ecuación entre las funciones de demanda y oferta); y valor. Esto implica que habría tres tipos entretejidos de configuraciones, o esquemas de identidad (correspondientes a las tres dimensiones óntico-materiales del Universo con las que podemos operar, lo que conlleva un pluralismo ontológico a la hora de analizar gnoseológicamente las mercancías por parte de Marx, luego no hay monismo alguno en él), que

podrían llamarse valor. Este valor es el conjunto de los diversos precios de producción más la ganancia media que, desde el lado de la oferta, y teniendo como núcleo el inicial coste de producción, es conformado objetiva, antropológica e históricamente por sujetos del campo económico, que mediante operaciones *apotéticas*, *paratéticas* y *alotéticas* relacionan términos en dicho campo. A su vez, los sujetos racionales son también términos del campo económico, pues en tanto venden su fuerza de trabajo en el mercado, por analogía semejan ser términos similares a las mercancías conjugadas con valores. Los términos que operan los sujetos son tanto las mercancías como sus valores asociados (de uso, de cambio y el valor en sí), y son producidos de similar manera en un proceso de rotación recurrente racional que, por medio de la composibilidad de factores positivos diferentes, se conforman, a juicio de Marx, como núcleo del campo económico (su base, conjugada con unas superestructuras que la realimentan y le dan vida), que ayudan a conformar el cuerpo y el curso de la evolución recurrente de este campo económico a través de las relaciones de producción, fundamento prístino de todo lo que se conforma dentro de esta composibilidad de las relaciones de producción, y también en torno a la producción como concepto microeconómico.

Ya señalamos esto en una obra anterior (Armesilla, 2015), pero es obligado resumirlo aquí. Tanto los valores de uso como los de cambio, como los valores en sí, son configuraciones gnoseológicas en estadio II-a 2, el estadio máximo de cierre categorial al que puede aspirarse en Economía Política (si obviamos la termoeconomía), permitiendo un cierre tecnológico del mismo, el cual puede también ser observado en el entretejimiento e interrelación de categorías en el campo económico con otros campos extraeconómicos en el desarrollo de los modos, medios y relaciones de producción. Un entretejimiento dado tanto en el espacio gnoseológico como en el antropológico. La teoría del valor-trabajo aplica a conceptos objetivos, corpóreos y antropológico-históricos, todo el aparataje matemático desarrollado, en buena medida, por los economistas neoclásicos y margiutilitaristas en su intento de ofrecer un constructo teórico coherente basado en la irracional tarea de aplicar el cálculo infinitesimal a una idea filosófica idealista como es la de utilidad marginal. La utilidad marginal ha estado asociada siempre desde sus orígenes cardinalistas, a la maximización del placer, en tanto que esta idea implica individualismo metodológico,

aplicación de complejos instrumentos de cálculo a ideas filosóficas inoperables en sentido fisicalista y, por tanto, incalculables e inmedibles. Además, la teoría margiutilitarista toma las mercancías por productos mentales *ajenos* a las operaciones, quedando como único resquicio operativo y fisicalista el dinero, el cual puede analizarse en relación al valor, y en relación concreta con la demanda, a través del llamado efecto precio. El efecto precio es la concatenación del efecto sustitución (las variaciones en los valores de las mercancías permaneciendo estable la capacidad líquida del consumidor) y del efecto renta (lo contrario al efecto sustitución). Este efecto precio permite construir el dibujo geométrico de la curva de demanda sin ser necesario recurrir a la función de utilidad marginal. La teoría del valor-trabajo puede cerrarse como configuración haciendo uso del ya citado cálculo infinitesimal, el álgebra matricial, la metodología MELT, el desarrollo de tecnologías de investigación operativa, etc.

Si por algo se define el idealismo filosófico es por relacionar los términos de un campo determinado sin contar con las operaciones. Por contra, todo materialismo serio se caracterizará por relacionar estos mismos términos contando con las operaciones que, como no podría ser de otra manera, las realizan sujetos que, al hacerlo, no solo conforman su mundo-entorno, sino también el Universo en que están in-sertos y, con ello, a sí mismos. Se trata de un entretejimiento de conformaciones y composibilidades que no podría ser posible sin la circulación de esos mismos valores y las mercancías con ellos conjugadas. Lo que equivale a afirmar que estas configuraciones necesitan de un soporte corpóreo conformado de la manera en que lo hemos descrito para su circulación nacional e internacional. Pues esta circulación es parte de la producción, de la Razón económica, y no es posible sin dialéctica de clases y de Estados, la cual, al mismo tiempo que posibilita el surgimiento de la Razón económica, no sería la que es sin ella en buena medida.

Todas estas configuraciones pueden reconstruirse en una teoría del valor-trabajo que entienda que valor de uso, valor de cambio y valor, pueden explicarse desde una teoría tanto económico-política como filosófica, que no se circunscriba meramente a explicar la conformación de los precios de las mercancías, sino que trate de proponer una manera de entender cómo los hombres se relacionan con el Cosmos desde una base económica y política

sin caer en el economicismo, esto es, sin pensar que "todo es economía" o que todo es política. Esto conlleva reconstruir una idea de valor, tanto en filosofía como en Economía Política, que entienda los valores como instituciones, asociados y conjugados con otras instituciones (las mercancías). Relaciones entre valores que se extienden a las relaciones entre valores líquidos en los mercados de inversión, los cuales no podrían existir sin la conjugación valor / mercancía ya referida. La idea de valor, y el concepto de valor, se explicarán teniendo en cuenta el desarrollo y circulación del valor partiendo de operaciones humanas, pero adquiriendo una vida y una circularidad propia al neutralizarse dichas operaciones haciendo de esos valores algo independiente a las manos que los produjeron, aunque luego vuelvan a la operacionalidad humana del campo económico-político como producto acabado gracias a los mecanismos propios del mercado y de la política económica, en la rama del consumo. Por ello, entendemos necesaria una teoría del valor-trabajo que tome en consideración la conexión entre la teoría del espacio antropológico y la teoría sobre las relaciones de producción de Rubin. Pues el valor-trabajo surge de las relaciones entre personas a través de cosas producidas por esas mismas personas[13].

El valor, además de ser una configuración fruto de operaciones racionalizadas e institucionalizadas en el campo económico, será una relación social entre personas que asume forma material (en mercancías, precios y dinero) y que tiene que ver con el proceso de producción. Como producto del trabajo, el valor permite el alineamiento de mercancías, esto es, la ecualización de diversas formas concretas de trabajo tomadas en conjunto como componentes del trabajo social *total* distribuido en diferentes ramas de las relaciones de producción. El valor es una relación de producción entre personas que toma la forma de propiedad de las mercancías. Una forma objetiva, concreta, histórica, como cualquier otra mercancía, que únicamente puede conformarse en un contexto determinante muy concreto. Este contexto determinante, o armadura gnoseológica en términos buenistas, se origina partiendo de operaciones sobre la materia antropológica en su relación con el campo económico-político, estableciendo relaciones como la que hace surgir el valor final que da expresión, y regula, al conjunto del proceso social de (re)producción. La

producción de valor es el bombeo de sangre que hace funcionar el capitalismo, desde el corazón mismo del sistema económico. La producción de valor circula por todo el cuerpo social, y en realidad, es la base de todo modo de producción complejo (es muy difícil saber qué tipo de configuración exacta tendría el valor en modos de producción postcapitalistas, aunque seguramente el valor no sería capital en el comunismo). Su circulación nacional e internacional es lo que permite su universalización, la cual a su vez permite su circularidad.

e) Oferta y demanda

En la conformación del precio comercial final influyen tanto la oferta como la demanda. La oferta es la suma de costes de producción y precios de producción (costes más ganancia media), y es el núcleo a través del cual orbitan las fluctuaciones de los precios comerciales, fluctuaciones dadas también en la oferta por las evoluciones distintas que pueden darse en el proceso productivo. La demanda, a nivel técnico y tecnológico, y también debido a cuestiones extraeconómicas, determina la cantidad de producto que puede ser o es vendida en un periodo determinado de tiempo, influyendo en el precio comercial orbitando también en torno a las fluctuaciones de la oferta. La demanda es, también, objetiva, concreta, histórica, institucional, y depende de factores económicos y extraeconómicos entretejidos entre sí. Esto supone no poner, como hacen neoclásicos y austriacos, todo el peso en la demanda frente a la oferta, cuando es la oferta el determinante principal de esas configuraciones que son los precios comerciales. Pero ello no supone minimizar la importancia de la demanda, sino ponerla en su lugar gnoseológico.

La demanda no puede deducirse a partir de la utilidad, y la curva de demanda, para su construcción geométrica, no necesita de la función de utilidad marginal. Bastan, como ya hemos dicho, los modernos conceptos del efecto sustitución y del efecto renta, que conjuntamente conforman el efecto precio, para obtener un dibujo geométrico de la curva de demanda sin hacer uso de la función de utilidad marginal, partiendo solo del concepto de mercancía. Esto no niega que, en el mercado, la gente elija las mercancías que compra según diversas motivaciones. Pero sí hay que negar, por irracional, la idea de utilidad marginal, la derivada infinitesimal de la maximización del placer que puede proporcionar el comprar la última

unidad de una mercancía de un stock de mercancías iguales, la última unidad de utilidad total de esa mercancía, basada en la pretensión idealista de relacionar términos del campo económico sin mediar operaciones entre ellos (salvo el acto de compra último en la teoría de la preferencia revelada que, no obstante, no puede prescindir de la idea de utilidad cardinal, así como la idea de Marshall de calcular la utilidad marginal en el dinero gastado en la mercancía)[14]. Todo ello es explicable perfectamente desde coordenadas ontológicas distintas a las del idealismo subjetivista propio de los margiutilitaristas, en tanto oferta y demanda son explicables desde la ontología materialista de nuestra concepción materialista de la vida política, sin recurrir a la idea de utilidad marginal. Pues, como dijo Xabier Arrizabalo en las Fiestas del Partido Comunista de España de 2015, el precio de las mercancías no depende de lo larga que sea la cola de gente que espera comprar dichas mercancías.

Si la demanda cae, caen los precios, con la consiguiente retirada de capital de la producción de esos bienes, hasta reducir su oferta a la medida correspondiente a su papel modificado en el proceso social de producción. Esta reducción permite una nueva subida de los precios al nivel normal, siempre y cuando no se modifique el valor por otras causas. Pero ese nivel normal del precio no es más que el valor de mercado como media ponderada de valores "individuales". Por eso, si la demanda y la oferta regulan las desviaciones de los precios comerciales finales respecto al valor, igualmente el valor regulará la relación entre demanda y oferta como centro alrededor del cual las fluctuaciones de la demanda y la oferta hacen oscilar, al mismo tiempo, a los precios comerciales finales.

Las comprensibles desigualdades entre oferta y demanda, sin embargo, han de poder permitir el comprender sus coincidencias, es decir, comprender qué se entiende por coincidencia entre oferta y demanda. Cuando ambas se *anulan mutuamente*, no explican nada en tanto el precio es "el precio determinado independientemente de la relación entre la oferta y la demanda, es decir, su precio natural, el objeto que realmente había que analizar" (Marx, [1867] 1999: 654-655). El "precio natural", como configuración, de la Economía Política clásica, es un desarrollo del "precio necesario" de los fisiócratas (Guerrero, 2008: 119). En Marx y en Rubin es el precio de producción. Si oferta y demanda coinciden, el precio comercial

de la mercancía será su precio de producción, y acabará regulado por las leyes internas de la producción en sí, independientemente de la competencia. Además, no es posi-ble entender la demanda sin las relaciones recíprocas entre instituciones del campo económico y la dialéctica de clases y de Estados, y las respectivas posiciones económicas que clases y Estados tienen, respecto a los productos que pueden o no comprar, tanto a nivel micro como macroeconómico, y tanto a nivel económico-político como político-económico. Sin una desarrollada base técnica, tecnológica, científica, institucional y política sobre la que opere la relación entre demanda y oferta, no puede entenderse ni explicarse la relación entre ambas:

> [...] en el análisis del equilibrio de mercado son las condiciones de producción (la oferta) las que determinan los precios de equilibrio [...]. Esta conclusión diverge del análisis neoclásico de que tanto la oferta como la demanda influyen al mismo nivel sobre los precios [*tanto en el equilibrio general como en el "equilibrio parcial" de Marshall*] y equivale a la conclusión del análisis clásico y también de otros autores contemporáneos [...] (Sraffa, Leontief, etc.), de que los precios se determinan prescindiendo por completo del papel de la demanda. [...] para la [*teoría del valor-trabajo*] la demanda sí es (co)determinante de la cantidad de cada mercancía que puede venderse a ese precio de producción (Guerrero, 2008: 129).

f) La teoría del valor-trabajo y el plusvalor

En su versión original marxista, la teoría del valor-trabajo, además de distinguir valor de uso y valor (y también coste de producción, precio de producción y precio comercial), añadía una cantidad más: el plusvalor o plusvalía, incluido y "redistribuido" entre el precio de producción y el precio comercial. El plusvalor para Marx era la diferencia entre el valor de la fuerza de trabajo del trabajador (su salario) y el valor producido por él mismo. Esta diferencia objetiva se decía, habitualmente, que era *arrancada* por el capitalista al trabajador (proletario) y, en tanto cantidad de "trabajo impagado", constituiría el origen de la ganancia del capitalista respecto de la relación capital-trabajo, y el fundamento de la explotación del proletariado por parte de la burguesía capitalista. La "extracción de plusvalor", de ese "trabajo impagado", es decir, el aumento de la masa de plusvalor, se realizaría principalmente de dos maneras: mediante la prolongación del tiempo de la jornada de trabajo (*plusvalor absoluto*) o mediante la reducción del trabajo socialmente necesario debido al

desarrollo técnico, tecnológico y científico de las fuerzas productivas (*plusvalor relativo*).

Desde la óptica económica neoclásica o austriaca, dicha ganancia del empresario *arrancada* al obrero no es una "extracción de trabajo no remunerado", sino una justa ganancia legal por parte del capitalista sobre la inversión realizada en la producción, en tanto recompensa por los riesgos asumidos en la inversión, del mismo valor, en tanto dinero, que las ganancias obtenidas por la venta y comercialización de las mercancías producidas y distribuidas.

No negaremos que el capitalista pueda obtener ganancias por medio de la mera venta y distribución de sus mercancías, amén de otras vías tanto legales (subvenciones públicas, concurso o subasta de su capital constante o de su líquido en bolsa, marketing publicitario, corrupciones no delictivas, etc.) como ilegales (extorsión, sobornos, tráfico de influencias, crimen organizado, secuestros, sicariato, explotación laboral contraria incluso a las leyes burguesas) o alegales (diversas formas de la llamada *economía sumergida* que no incurran en delito). Pero es indudable que hay formas institucionalizadas, legales o no, de explotación y opresión a los trabajadores que corresponden a los conceptos marxianos de *plusvalor absoluto* y *plusvalor relativo*, pudiendo haber combinaciones de ambos. Así ocurre con la prolongación de la jornada de trabajo sin aumento de salario o con su reducción, la sub-contratación (también ilegal) de mano de obra ilegal (inmigrantes sin papeles) a los que se paga menos salario por ser de menor valor su fuerza de trabajo, la no remuneración de salario por trabajos realizados por ejemplo a becarios, autónomos diversos, trabajadores domésticos, etc. También habría que hablar de los llamados "contratos basura", el trabajo infantil legal o ilegal, del papel que ejerce el acoso laboral en los lugares de trabajo, etc. Y es menester mencionar, aquí y ahora, el mantenimiento de relaciones de esclavitud en algunas regiones del planeta, como en algunos Estados africanos, como Mauritania, o de Oriente Medio, como la India o Pakistán (Shahinian, 2008; Leach, 2004; US Department State, 2005)[15]. La deslocalización de empresas (fabricar en un Estado para vender en otro) también es un medio contemporáneo que permite el aumento de la masa de plusvalor y el reparto circular privativo del mismo.

Ahora bien, desde nuestra "vuelta del revés" de la crítica de la Economía Política de Marx, la separación entre valor (coste de producción, precio de producción, precio comercial) y plusvalor en la teoría del valor-trabajo requeriría corroborar si el plusvalor es otra configuración más aparte de las ya señaladas. O lo que es lo mismo, si la diferencia entre el valor producido y el valor del salario del trabajador productor evidencia que valor y plusvalor son entidades distintas. Y el que sean entidades distintas o partes de la misma dirimiría, en buena medida, si el plusvalor es, o no, trabajo no remunerado del obrero, *arrancado* por parte del capitalista.

La diferencia cuantitativa existente entre el salario del trabajador y el valor producido, el remanente llamado plusvalor, como fundamento de la ganancia media capitalista, y con ello, de la explotación según Marx, ha existido no únicamente en el capitalismo actual, sino también en las primeras etapas de la evolución del sistema económico capitalista en la Alta Edad Media, aunque también en los sistemas económicos socialistas soviéticos, asiáticos o en Cuba. Tomado como *trabajo no remunerado al obrero que le pertenece en puridad, pero que es robado por el capitalista*, el plusvalor no haría sino asemejarse mucho al flogisto[16] en tanto que fundamento de la explotación. Esta explicación, propia del marxismo vulgar, está lejos de cualquier caracterización gnoseológica del valor como configuración. Pero no es realmente la de Marx. Tomado como la única cantidad del valor que, como término, no ha sido *producto directo* de operaciones que permitan su relación con el resto del valor producido (como cantidad distinta al valor), el plusvalor difícilmente podría catalogarse como configuración, y estaría más cerca de ser una pseudoconfiguración idealista de valor que de serlo materialista. Un plusvalor desconectado del valor del que forma parte, sin las operaciones directas que los sujetos económico-gnoseológicos realizan para su conformación, no podría ser tomado como una configuración, en tanto que éstas (y también los teoremas del cierre categorial en ciencias naturales y formales) también son producto de operaciones que relacionan términos entre sí. Por tanto, desconectado de las operaciones, el plusvalor no existiría en sentido gnoseológico. En realidad, el plusvalor no puede desconectarse del valor producido, del coste de producción, que es la configuración núcleo sobre la que orbitan los precios de producción y los precios comerciales. El

coste de producción es la primera configuración producto de operaciones con términos relacionados entre sí, que se configura en la armadura del campo económico.

Para llegar a esta conclusión es necesario, aunque no suficiente, el análisis gnoseológico del valor y el plusvalor producidos en el campo económico. El entretejimiento en *symploké* entre el campo económico y los campos tecnocientíficos nos posibilita entender la diferencia existente entre salarios y valores producidos (recordemos los conceptos de *plusvalor absoluto* y *relativo*). Diferencia que puede ser inversa, siendo mayor el total de salarios pagados en un proyecto productivo que el valor de lo producido, como ocurre en algunos arrendamientos de servicios públicos o privados, en labores de restauración, o en el pago a algunos trabajadores autónomos por servicios prestados. Pero como dijimos, el mismo Marx trata el plusvalor, realmente, de esta manera. Y lo hace de manera explícita en la siguiente cita, tomada de las *Glosas marginales al "Tratado de Economía Política" de Adolfo Wagner*:

> [...] yo no presento nunca la ganancia del capitalista como una sustracción o un "robo" cometidos contra el obrero. Por el contrario, considero al capitalista como un funcionario indispensable del régimen capitalista de producción y demuestro bastante prolijamente que no se limita a "sustraer" o "robar", sino que lo que hace es obtener la producción de la plusvalía; es decir, que ayuda a crear ante todo aquello que ha de "sustraer"; y demuestro también por extenso que incluso en el cambio de mercancías se cambian solamente equivalentes y que el capitalista (siempre y cuando que pague al obrero el valor real de su fuerza de trabajo) tiene pleno derecho (dentro, naturalmente, del régimen de derecho que corresponde a este sistema de producción) a apropiarse de la plusvalía. Pero todo esto no convierte la ganancia del capital en "elemento constitutivo" del valor, sino que demuestra simplemente que en el valor no "constitutivo" por el trabajo del capitalista hay una parte que éste puede apropiarse "en derecho", es decir, sin infringir el régimen de derecho que corresponde al cambio de mercancías (Marx, [1867] 1999: 715).

Es decir, la relación entre la diferencia entre el valor producido y el pagado al obrero tiene que ser analizada institucionalmente, teniendo siempre en cuenta que esa diferencia es parte integrante del valor producido, que no puede separarse de él en sentido gnoseológico a-operatorio (lo que no quiere decir que no puedan argumentarse otro tipo de separaciones b–operatorias, por ejemplo en el campo del Derecho, como veremos a continuación). Y, en cualquier caso, una vez más hay que analizar la relación entre este valor producido, la ganancia del empleador, los salarios y las instituciones de las capas y ramas del poder político, esto

es, del Estado. En todo caso, como cantidad económica, como relación de producción, el plusvalor es parte del valor como configuración conformada por el obrero con sus manos en procesos complejos de producción de mercancías. El plusvalor será parte cuantitativa de esa configuración que, mediante las leyes burguesas, y salvo de manera indirecta, no repercute al sujeto histórico que lo ha conformado, que no es otro que el proletario. El valor es una categoría de la Economía Política surgida con el capitalismo, y sus partes no es que sean "arrancadas" al obrero. Es que, en ningún caso, son suyas bajo leyes capitalistas. Esta, y no otra, es la conceptualización categorial real del plusvalor en Marx.

g) Plusvalor y Estado. Impuestos y valor. Estado y propiedad privada

Considerar el coste de producción como núcleo sobre el que orbitan el resto de precios, de producción y comercial, y no considerar al plusvalor como un término aparte de ese mismo valor, no es algo ajeno a la teoría del valor-trabajo en sus orígenes. Ya en la Economía Política clásica, la teoría del valor-trabajo era la teoría del valor dominante.

Ahora bien, si la ganancia del capitalista le corresponde por derecho (burgués), es entonces el poder judicial, y el ejecutivo al aplicarlo, quien objetivamente, positivamente, afirma la legalidad de esta ganancia, con lo que la categorización de la explotación sería β-operatoria (técnico-práctica, β2), como ocurre con otras formas de explotación y opresión ya relatadas (esclavitud, contratos laborales sin remuneración, etc.). Por lo que el estudio de la explotación en ciencias sociales no podría alcanzar un estadio gnoseológico II-α2, menos aún como teorema, si hemos considerado el valor como configuración y al plusvalor como parte de dicha configuración, independientemente de lo que administrativamente se haga a la hora de repartir el valor producido. Esto no quita ni mucho menos racionalidad a los posibles análisis de la explotación y la opresión, aún por hacer, al nivel del espacio antropológico. Análisis que desborda los límites de este ensayo. Es importante exponer esta hipótesis porque, en lo que respecta al plusvalor y sobre la base de lo dicho por Marx, otra cosa ocurriría si legalmente ese plusvalor fuera declarado propiedad del trabajador y no del empresario. Algo que los Estados comunistas del siglo XX trataron de realizar. Pero, en realidad, ni la ganancia puede pertenecer por entero al trabajador original que lo conformó, ni el capitalista puede quedarse con toda ella. Es, en

última instancia, el Estado quien, a través de los impuestos, se apropia legalmente de buena parte del valor producido, y lo gestiona, planifica y (re)distribuye según sus planes y programas. Esto ocurre tanto en un Estado capitalista como en uno socialista o *mixto*, y también en los Estados con sistemas económicos precapitalistas a través de la institución del tributo.

A partir de la aplicación de las Leyes Fabriles en el Reino Unido fue cuando las condiciones socioeconómicas del proletariado británico empezaron a mejorar, e incluso comenzó a aumentar la productividad de las empresas capitalistas a mediados del siglo XIX. Esta progresividad impositiva, ya formulada por Marx y Engels ([1848] 1997: 49), no solo permitió el progreso socioeconómico, sino también técnico, tecnológico y científico, y también la consolidación del Estado contemporáneo como la sociedad política y humana más compleja de las desarrolladas en la Historia, permitiendo también que en las sociedades democráticas capitalistas fuera cada vez mayor la dependencia económica de las clases sociales propietarias de los medios de producción respecto del Estado. En el capitalismo se ha llegado al punto de institucionalizarse cada vez más la gestión de las ganancias burguesas por medio de bancos, cajas de ahorros, por medio de la bolsa, etc., y siempre bajo la cobertura legal del Estado, mientras disminuía la cantidad de sujetos multimillonarios (la burguesía clásica), de manera proporcional al crecimiento demográfico general. La Gran Burguesía aumentó así su patrimonio, esto es, la cantidad de capital que pueden llegar a controlar, diversificando su gestión en la contratación y formación de ingentes clases de trabajadores con salarios altos (la "aristocracia del salario" que señaló Marx), sujetos también, a su manera, a los vaivenes del mercado laboral. El valor, como configuración gestionada por el Estado y adquirido por este en parte a través de impuestos, no se separa entre valor y plusvalor en tanto que, además de todo lo dicho antes, esta separación podría asociarse (en parte) a la dialéctica sociedad política / *sociedad civil*, si se ve la sociedad política como la parte superestructural de la *sociedad civil* en sentido marxista vulgar. En la sociedad política, el marxista vulgar verá a los burgueses y a los políticos gestores de sus negocios (la *casta*), y en la *sociedad civil* verá al proletariado y otras clases sin acceso al poder político (la *gente decente*, en expresión de Juan Carlos Monedero). Pero esta distinción, también en torno al valor como configuración (y al plusvalor), resulta problemática.

La gestión del valor tributado suele estudiarse en la rama del Derecho llamada Derecho Financiero y Tributario, que es el ordenamiento jurídico en referencia al Producto Nacional Bruto (PNB) y al Producto Interior Bruto (PIB), que respectivamente son los valores nacionales sin contar, y contando (en el caso del PIB), con las importaciones. Es de suponer que la sociedad política en función de la que se pueda establecer un ordenamiento tributario justo haya de tener potencia suficiente como para reducir a ella a otros sistemas tributarios en función de la ordenación de los mismos, conectando así el Derecho Internacional Público con el Financiero y Tributario, lo que equivale a conectar el valor producido en la dialéctica de clases con la dialéctica de Estados en lo económico-jurídico. El desenvolvimiento de estas conexiones no significa la clausura de las disciplinas que las estudian, ni tampoco puede ser tomado como mera aplicación de principios generales a casos particulares:

> [...] el mero cambio de los parámetros económicos que ha de tener lugar en su campo de inmanencia, alterará a veces el sentido de las normas, y la confrontación con otros campos colindantes o envolventes dará lugar a situaciones específicas nuevas, introducidas por las fuentes particulares del Derecho, que siguen manando en el campo material (pongamos por caso, las sentencias del Tribunal Supremo y las del Tribunal Constitucional); la constante labor de reclasificación de las normas tributarias por la *doctrina* (por ejemplo, la distinción, debida a Sainz de Bujanda, entre impuestos personales e impuestos reales), o la confrontación de las normas tributarias con otras, la comparación con otras instituciones y normas jurídicas (tasas y precio público; obligaciones de los tributos y obligaciones del derecho privado civil de Gianini) son suficientes para eliminar la idea de que la *disciplina tributaria* puede reducirse a un proceso de aplicación mecánica y tautológica de normas-recetas previamente establecidas ad hoc, a casos particulares (Bueno, 2003b: 4).

Aún concediendo la variedad amplia, la movilidad y la riqueza que se implican en el desarrollo de la inmanencia de una determinada disciplina del conocimiento, dicha inmanencia continúa y se mantiene casi como única perspectiva desde la que se puede decir algo sobre el campo de la inmanencia. Pero lo cierto es que la dialéctica envuelta en todos estos procesos dentro de las relaciones de producción en torno al valor hacen ver que la suposición de que el sistema jurídico de un Estado es el que se autorreforma es tanto como encubrir los motores auténticos de los cambios sociales, que no son otros que las diversas fuerzas sociales en dialéctica que acabarán por revestir jurídicamente transformaciones producidas en campos extrajurídicos. De ahí que la inmanencia que una disciplina pudiese

alcanzar siempre será abstracta en tanto no agote la integridad del campo material de los fenómenos que pretende organizar[17].

Una sociedad política sin impuestos no sería una sociedad política completa, y ni siquiera sería sociedad política. Sería más bien una "comunión de santos" (Bueno, 2003b: 7), una iglesia o secta, o una sociedad anarquista que no podría decirse política, sino pre-política (ya pasada) o post-política (apocalíptica), ergo imposible. Es decir, una utopía, o distopía, que sin embargo está presente en muchas ideologías políticas. Por contra, la defensa de los impuestos como institución necesaria para la mera existencia de la sociedad política, e incluso para la libertad[18] de sus habitantes, ciudadanos y residentes, es característica de todas las teorías realistas del Estado, frente a las teorías que atribuyen a la debilidad de la ética ciudadana los fracasos de la política económica que ellas dicen inspirar, también en lo referente a los impuestos. Los impuestos son una institución constitutiva, primordial y esencial del núcleo, el cuerpo y el curso de las sociedades políticas, y decir esto lleva a muchas concepciones del Estado llamadas *tributaristas*[19].

La concepción tributarista del Estado no es unívoca. Al menos habría dos versiones de la misma, opuestas diametralmente entre sí en torno a la significación misma de la sociedad política que se concibe en torno al proceso tributario. Ambas serían perspectivas genéticas y estructurales de la sociedad política. Las dos acepciones que de la concepción tributarista del Estado podemos concebir son la tributarista-anarquista y la tributarista-positiva.

La concepción tributarista-anarquista del Estado sería la que incluiría tanto al anarquismo tradicional de izquierdas como al anarco-capitalismo en cualquiera de sus vertientes, así como a ciertas concepciones de estirpe religiosa antiestatistas (cristianas, judías, musulmanas o budistas), ciertas concepciones tercerposicionistas (el nacional-anarquismo, el nacionalsocialismo *post*-Reich), ecologistas e incluso cierto marxismo vulgar. Todas tienen en común una perspectiva crítica del Estado cuyo objetivo último es el logro de su extinción, no solo de manera directa o espontánea, sino también siguiendo procesos o líneas progresivistas o gradualistas para llegar a dicha extinción, desde el poder del Estado mismo, como en teoría defendía el comunismo soviético, o como argüía el

nacionalsocialismo, estando el Estado alemán al servicio del *volkgeist* (la *sociedad civil alemana*, y aria-blanca en general, interpretada en clave racial), verdadero sujeto político en la concepción nacionalsocialista de la política y de otras corrientes nacionalistas románticas contemporáneas.

En el caso del marxismo vulgar, solidario de esta concepción tributarista-anarquista del Estado, la tributación y el origen del Estado conformarían una misma concepción político-económica de evolución de las sociedades políticas, por ejemplo en la teoría de la acumulación originaria. La visión del Estado del marxismo vulgar es la de una superestructura de explotación y opresión sobre la sociedad civil, identificada esta con el proletariado en el modo de producción capitalista, "expropiado" de los frutos de su trabajo, tanto de las mercancías como de los valores, a través de mecanismos político-jurídicos para el mantenimiento de la explotación para así también poder obligarles a contribuir recurrentemente al sostenimiento de esta maquinaria de explotación. La contribución del proletariado a su explotación no solo sería física, por medio del trabajo doméstico o del trabajo asalariado, sino también tributaria, mediante el pago al Estado de la parte excedente de la renta o de las propiedades que se tuviese (en la mayoría de los casos, los excedentes serían pequeños). El Estado, por medio de su cuerpo organizado de funcionarios, posibilitaría la minimización de la contribución personal no dineraria al mantenimiento de esta superestructura por medio de la maduración, y del aumento de complejidad, de dicho sistema de tributación. El Estado sería, desde esta perspectiva, instrumento de explotación económica, una visión que ya vimos en la parte de la "vuelta del revés" en torno a la relación base / superestructura. El Estado sería, también, una máquina explotadora cuando obligase a la contribución tributaria de los vencidos por el poder político y sus herederos al servicio, en dialécticas varias, de la clase dominante, exenta en ocasiones de pagar impuestos mientras *rapiña* a los sujetos que viven en su territorio y a los que viven en otros mediante el colonialismo (imperialismo depredador). Esta visión sería una deformación de lo tratado por Engels en su gran obra *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* ([1884] 2006).

Para esta concepción marxista vulgar, la contribución tributaria no es un aspecto coyuntural de esta explotación, sino un elemento esencial en la constitución del Estado como *instrumento de la clase dominante usado para vencer a los adversarios de esa misma clase*, definición del Estado del mismísimo Stalin, el cual entendió que el Estado nunca es neutral. El ordenamiento jurídico del Estado sería, según esta visión, una superestructura que orbita en torno al derecho de propiedad, siendo el resto

de instituciones estatales en las capas conjuntiva, basal y cortical, meros medios de acompañamiento de toda actividad recaudadora. Visión marxista vulgar muy próxima, curiosamente, al anarcocapitalismo.

No obstante, esta concepción tributarista-anarquista de origen marxista no tendrá problema alguno en ver que, frente a sociedades políticas esclavistas, feudales o capitalistas, la omnitributación de las sociedades políticas socialistas o socialdemócratas (el Estado de bienestar) será un logro de los movimientos sociales asociados, en mayor o menor grado, con el movimiento obrero. Pero serían logros que, sin embargo, no acabarían de raíz con el problema de la explotación asociada a los impuestos, sino que lo atemperarían o disimularían. Un sistema impositivo progresivo fuerte, omnitributario, en una sociedad capitalista no suprimiría las diferencias de clases sociales, pues todavía estos Estados serían explotadores de las clases dominadas productoras de valor y plusvalor. Incluso el Estado podría profundizar dicha dominación, haciendo depender cada vez más a las clases dominadas de las clases dominantes. Y ello aún contando con el desarrollo técnico, tecnológico y científico que permite logros sociales como la elevación del nivel de vida de esas mismas clases sociales oprimidas hasta niveles impensables siglos ha. Lo que llevaría a algunos incluso a defender el fraude fiscal como estrategia revolucionaria, anarquista en cualquier sentido, en tanto que sabotaje al Estado frente a la igualdad geométrica impositiva que vuelve indefinida esa explotación. De hecho, esta defensa de no pagar impuestos al Estado burgués era defendida por el propio Marx, el cual, no obstante, también era defensor de pagarlos de manera progresiva y proporcional fuerte en un Estado socialista-comunista.

Frente a esto, la concepción tributarista-positiva del Estado, o estatista, que también puede ser crítica con el Estado, es positiva respecto a su naturaleza. Asociada al materialismo cultural de Marvin Harris, es una especie de concepción marxista sin componentes anarquistas que apelen a la violencia o al sabotaje, al fraude fiscal o a la huelga fiscal como armas legítimas de lucha política. Los impuestos y otras formas de contribución a la sociedad política en el marco del campo económico, según esta concepción, serán vistos como procesos pacíficos "consensuados" en los que podrán participar la mayoría o todos los ciudadanos y residentes de una sociedad política, incluso voluntaria y gozosamente, en aras de poder contribuir al desarrollo histórico y al bienestar de la comunidad. El Estado

tendrá una naturaleza recaudadora, pero viéndose las instituciones tributarias como canales de participación en el todo sociopolítico y económico de sus partes constitutivas (Bueno, 2003b: 8-9).

Estas teorías tributaristas-positivas se fundarían en la conexión sólida entre Estado y propiedad privada, ya que sostendrían que el Estado se constituye como aparato por el que alguna parte de la sociedad se apropiaría de los tributos particulares o, incluso, de los bienes colectivos, en virtud de alguna clase de proceso en el seno mismo de la sociedad natural, tribal o gentilicia anterior, por apropiación violenta o pacífica, a título de "beneficios de gestión" de una contribución preexistente. De esta manera, el Estado se constituiría como organización de la clase de los propietarios, surgida del seno de la sociedad humana ancestral, la sociedad natural, con objeto de mantener su posición social privilegiada. Este análisis, a nuestro juicio, empobrecería la dialéctica del proceso de constitución de las relaciones entre Estado y propiedad privada, ya que se supone que dichas relaciones aparecerían como resultado de una evolución interna en el seno de la sociedad natural previa que no conocía el concepto jurídico moderno de "propiedad privada".

Entendida desde esta perspectiva, la relación entre propiedad privada y Estado no puede dejar de lado el componente militar vinculado a la guerra, conformando la capa cortical, fuera del proceso de paso de la sociedad primitiva a la sociedad política, pues la guerra no es un proceso que se pueda entender como circunscrito al ámbito de una sociedad natural, ya que implica una relación entre dos o más sociedades humanas. La teoría del origen del Estado que asegura que éste nace con la apropiación por una parte de la sociedad humana de lo que antes no sería propiedad de nadie en concreto, deja fuera el componente global y no depredador que ha de mantener la expropiación. Un ejemplo de esto sería un Estado expropiador de propiedades aún no existentes, cuya inexistencia no implica la asunción de un supuesto "comunismo primitivo".

h) El paso de la sociedad natural a la sociedad política, origen del tributo y de la acumulación originaria. La propiedad privada surge con la sociedad política

Así, aún si partimos de la relación funcional entre Estado y propiedad privada que proponen Marx y Engels, entretejida con la relación funcional

entre valor e impuestos y, por extensión, con la relación entre plusvalor y Estado, todo ello en el marco de las relaciones de producción, aquí también será necesario realizar la "vuelta del revés". La propiedad privada no podría explicarse en virtud de una metamorfosis ad hoc en la que apareciera una relación de propiedad partiendo de una sociedad natural en cuya estructura no figurara esa propiedad. La propiedad privada de los medios de producción basales (circulares, radiales y angulares), aun surgiendo de sociedades preestatales, solamente podría sostenerse si esa sociedad humana hubiese *descubierto* ya la propiedad privada. Ello obliga a introducir la consideración de las relaciones entre sociedades naturales prepolíticas en su estadio de más compleja evolución.

La idea de sociedad humana natural, prepolítica, al rebasar la fase salvaje o nómada y asentarse sobre un territorio, creando los primeros poblados asociados a las primeras formas de ganadería y agricultura, implica ya la idea de *proto-propiedad privada* en sentido originario. No fue, en absoluto, una propiedad privada tal y como la conocemos hoy, sino una de tipo antropológico, de gran trascendencia histórica. Esta propiedad, que llamaremos *proto-propiedad antropológica*, no es todavía propiedad privada porque no hay sociedad política, pero sí da buena parte de razón a los argumentos marxistas sobre el origen de esta, sobre todo a Engels, pues supone sin embargo una crítica al núcleo central tanto de las teorías tributaristas-anarquistas, como también de las estatalistas-positivas de estirpe marxista vulgar. Al mismo tiempo, supone una crítica al iusnaturalismo anarco-capitalista en particular, y liberal-conservador en general, en tanto que supone una refutación a la idea de que hay un "derecho natural" a toda sociedad humana asentada durante siglos en un determinado territorio, que les otorga supuestamente la *propiedad* sobre el mismo o sobre algunos elementos materiales concretos de él. Este iusnaturalismo considera de radical injusticia la negación de esta propiedad individual o colectiva originaria, y es defendido por toda corriente iusnaturalista primitivista, de *izquierdas* o de *derecha*. También equivale a una crítica a la crítica iusnaturalista del imperialismo, depredador o generador. No se puede defender el derecho de propiedad en relación al derecho natural ni en virtud del individuo, ontológicamente inexistente, ni en virtud de la Humanidad atributiva, que en relación con la idea de

propiedad privada tampoco existe, pues la Humanidad no es sujeto de derecho ni propietaria privada de nada.

Si la *proto-propiedad antropológica* de unos proto-medios de producción, que no tienen como *titular* de origen ni al individuo ni a la Humanidad atributiva, sino a una banda, tribu o clan, se ha constituido en el seno de una sociedad natural prepolítica, es debido a que esta sociedad prepolítica ha "descubierto" ya la *proto-propiedad antropológica* en relación con otras sociedades humanas naturales de su entorno, como serían otras bandas, otras tribus o clanes. Esta *proto-propiedad antropológica* es la que, dentro de una sociedad natural, podrá transformarse en propiedad privada particular, individual o familiar (también colectiva), siendo el núcleo de la sociedad política pre-estatal (y después sus modulaciones sucesorias) el instrumento por el que la propiedad privada, y con ella la propiedad sobre el valor producido, quedará instituida sobre la base anterior de la *proto-propiedad antropológica*. Y no lo hará de forma inmediata, ya que en su conformación intervendrán de manera necesaria otras sociedades humanas naturales mediante la violencia, y en su fase ya política, mediante la guerra.

En la fase de la sociedad prepolítica, esta ha debido alcanzar complejidad suficiente como para que, teniendo en cuenta la confluencia de diversas sociedades prepolíticas y de las objetivas divergencias entre los intereses de sus partes, se precise un control de una parte sobre el todo orientado, en principio, al mantenimiento de las *proto-propiedades antropológicas*, también colectivas, frente a las otras sociedades prepolíticas circundantes[20]. En esta fase no cabe hablar todavía de tributación propiamente dicha, ya que todavía no hay propiedad privada particular, pero sí hay contribución interna y saqueo externo aún siendo todavía colectiva la propiedad. En el paso de la sociedad humana natural, prepolítica, a la sociedad política prestatal, siendo esta una figura delimitada en el espacio antropológico, desarrolla primero su capa conjuntiva en el eje circular, y estructura su sistema de capa basal en el eje radial. Ya hay mecanismos de replicación, pues los instrumentos de control dejan directamente de producir, aunque tienen que sostenerse por la extracción de parte de la energía global de la sociedad prepolítica.

La fase propiamente estatal de esta evolución aparecerá cuando dos o más sociedades políticas preestatales se encuentran frente a frente, por lo que la capa cortical de cada una de ellas se hace cada vez más potente en el eje angular del espacio antropológico. Pues en la fase prepolítica no aparece todavía la propiedad privada particular como necesaria, pero en la fase estatal los órganos de dirección y control, no tanto en la distribución interna pero sí en cuanto al botín, se irán apropiando de una parte de él. Asimismo, retendrán todas o parte de las tierras anexionadas y sus habitantes. De esta manera, la incorporación al Estado en expansión de las bandas, tribus, clanes y etnias conquistadas será el origen del tributo, pues tribu y tributo tienen la misma raíz etimológica latina. El tributo, en parte, será renta, ya que la propiedad privada se atribuirá al propietario, y en parte también será contribución al tesoro colectivo o erario del Estado[21]. De esta manera, el tributo sería resultado del proceso de incorporación de bandas, clanes, tribus y/o etnias a la sociedad política, el resultado de la transformación del botín en contribución procedente de las partes internas de la sociedad política, a la vez que reciben en la redistribución una compensación, un servicio o un salario en todo aquello concerniente a la defensa exterior, en tanto que el botín inicial obtenido por saqueo externo se transforma en tributo, o botín no depredador. Es una depredación que produce generación.

Podemos considerar el tributo, el pagar impuestos, como un componente fundamental de la vida política, aún cuando para serlo haya que evitar reducirlo a su estricta función recaudatoria o fiscal. De esta manera, el concepto de tributo en el campo político-económico no se reducirá a sus funciones fiscales, de suerte que, al mismo tiempo, las funciones extrafiscales de los impuestos no se consideren sobreañadidas o adventicias. Muchas de las funciones del tributo que no se agotan en la recaudación habrán de ser consideradas como funciones estrictamente internas a la tributación, la cual tiene un significado político fundamental.

Así, la tributación se extiende por toda la capa basal de la sociedad política. Surgen el poder redistribuidor, el poder planificador y el poder gestor, cada uno en distintas ramas del poder político. En su entretejimiento con el espacio antropológico en general, y particularmente en el campo económico, la propiedad privada de sujetos individuales, familias o empresas será, según estos poderes, una institución surgida en el ámbito de

la sociedad política sin agotarse en ella, pues la propiedad privada se *repliega*, de alguna manera, respecto del conjunto político volviéndose hacia una existencia apolítica en tanto refluencia de las apropiaciones prepolíticas de bandas o tribus de instrumentos o mercancías, además de la apropiación de tierra y de valor por parte de sujetos individuales o de grupos familiares, que son partes integrantes de la sociedad política no agotándose en esta condición[22].

Por todo ello, el sistema de poderes políticos expresado desde la perspectiva del Estado, desde los vectores descendentes de dicho poder estatal, ha de establecerse sobre un sistema de términos, relaciones y operaciones susceptibles de conceptualización en sentido recíproco o ascendente, desde los productores de valor económico hacia "arriba", dándose también una relación en sentido de parte a parte, horizontal, que participará a su vez de las dos anteriores. Lo que al poder judicial corresponda en la capa conjuntiva (la construcción y clasificación de términos) y al poder diplomático en la capa cortical (la clasificación de términos exteriores como amigos, enemigos o neutros), corresponderá al poder redistribuidor o fiscal en la capa basal (la determinación de la capacidad tributaria de cada parte de la sociedad política). El poder redistribuidor o fiscal será una suerte de *poder diplomático interno* al Estado, o *poder judicial económico*, en tanto que también juzga y clasifica términos, sin llegar a ser independiente del poder ejecutivo, pero conteniendo la incapacidad de imposición de penalizaciones directas, a diferencia del poder judicial que sí tiene esa capacidad. Las sanciones, multas o recargos derivados del poder fiscal no procederán de él cuanto de los ilícitos criminales apreciados por el poder judicial, que son generados por incumplir obligaciones atribuidas al sujeto "pasivo", en tanto que súbdito o ciudadano del Estado.

Así, los impuestos presupondrán la propiedad privada, pues solo el propietario de bienes (físico-corpóreos), sean bienes raíces, inmuebles o indeterminados, expresados en dinero (es decir, todo sujeto de "hecho imponible"), puede tributar. Al mismo tiempo, esto pone en tela de juicio, y recorta en la práctica, el núcleo mismo de la propiedad privada que permite la existencia y recurrencia de la institución tributaria, en tanto que, en

última instancia, es la sociedad política la propietaria *real* de la propiedad privada.

De esta manera, en Bueno, la propiedad privada, así como las clases sociales, surgen con el Estado, o de manera conjugada con él, a partir del núcleo de la sociedad política preestatal, cuyas capas conjuntiva y basal se conforman a partir de las relaciones sociales en base a la *proto-propiedad antropológica* anterior, desarrollada en las sociedades humanas naturales. El Estado surgirá cuando se cierre el cuerpo de las sociedades políticas con la capa cortical, al poner en contacto a sociedades políticas entre sí, generando poderes descendentes diplomáticos, federativos (comerciales) y, sobre todo, militares. Analizando el origen del tributo, Bueno llega a esta conclusión, la cual es, en realidad, la misma a la que llega Marx en el tomo I de los *Grundrisse*, cuando en el penúltimo apartado del libro, "Formas que preceden a la producción capitalista" (acerca de las formas que preceden a la formación de la relación de capital o a la acumulación originaria) (Marx, [1857-58a] 2008: 433-477), trata las formas genéricas de la propiedad de la tierra, que se pueden poner en correspondencia con las tres fases del curso de la esencia genérica de la sociedad política que Bueno disecciona en el *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas* (1991: 230-268). Así, la propiedad comunitaria natural en Marx, que corresponde con la fase prepolítica natural en Bueno, dará paso a la propiedad en base a la organización del trabajo en torno a las ciudades, que corresponde con la sociedad política preestatal en Bueno. En la fase estatal, ya existiendo la esclavitud en las Polis griegas y en Roma, Marx señala que se da la forma contrapuesta de la propiedad estatal y la propiedad privada, de tal modo que esta existe medida por aquella o la estatal misma existe en esta forma doble, por lo que el propietario privado es al mismo tiempo ciudadano urbano. Así, la ciudadanía estatal se reduce a la forma simple del campesino habitante de una ciudad (Marx, [1857-58] 2008: 443). La conquista y la organización guerrera es la que genera el Estado en Marx, y es la que permite cerrar la propiedad privada de los medios de producción de la riqueza social como tal respecto de otras sociedades políticas. Con la guerra, surge la capa cortical, surge el Estado. Y la propiedad privada de los medios de producción de la riqueza social surge, con el Estado, vinculada además al modo de producción esclavista. Esta fase, en la que nos encontramos todavía, corresponde a la fase secundaria, estatal, del curso de

la esencia genérica de la sociedad política que señala Bueno, si bien la esclavitud ha sido abolida (no del todo), o ha evolucionado históricamente al feudalismo y, después, al capitalismo, pasando los esclavos a ser siervos tras la transición de la Antigüedad Tardía (siglos III-VIII), y estos y aquellos a proletarios tras la acumulación originaria y la transición mercantilista (siglos XV-XVIII). Por su parte, la fase terciaria, post-estatal en Bueno, podría corresponder con la transición progresiva del capitalismo al comunismo, vía socialista en Marx. Pero también el Estado, y con él la propiedad privada, surge según Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* ([1884] 2006: 54-68) cuando las sociedades políticas griegas y romana tienen que constituirse, tras la división del trabajo entretejida con la conformación de las capas conjuntiva y basal, con un ejército permanente, naval en el caso griego, a través de las legiones que conquistaban nuevos territorios en Roma, y se apropiaba tanto de nuevos territorios como de esclavos, diluyendo la antigua *gens*. Aunque la propiedad privada y las clases sociales son anteriores a la conformación de la capa cortical, es el surgimiento de ésta, gracias a la guerra, como las clases sociales y la propiedad privada de los medios de producción de la riqueza social abandonan, por completo, sus primordiales rasgos antropológicos para ser plenamente políticos. Así, la propuesta en este caso de "vuelta del revés de Marx" por parte de Bueno se encuentra, también, en Marx y en Engels.

i) Sobre el comunismo primitivo. El papel del impuesto en el Estado

La línea fronteriza entre fenómeno y esencia de la propiedad privada aparece así difusa, pero arbitrariamente impuesta desde el "exterior". Los impuestos establecidos sobre la propiedad de un propietario son un índice de la dependencia que la propiedad entera tiene respecto de la propiedad residual, porque la propiedad ha sido entregada al propietario dentro de la sociedad política como participación de la "propiedad política" global. Por ello, habría que postular la *propiedad colectiva* de la *proto-propiedad antropológica* como previa a la propiedad privada tal y como se conoce desde el nacimiento de la sociedad política, aunque esa colectividad todavía pueda rastrearse en la fase política preestatal. Y esta es la *parte de verdad* de la idea de *comunismo primitivo* de Marx y Engels.

La frontera entre la parte segregada por los impuestos y la que permanece para el propietario es de geometría variable, siendo su límite la confiscación. Impuestos y confiscación son dos figuras jurídicas diferentes, mantenidas en la perspectiva de poder transformarse la una en la otra, siendo los impuestos una *confiscación limitada* y la confiscación un *impuesto ilimitado*. Esto vale también para el valor producido en la sociedad política (PNB y PIB) incluyendo el plusvalor, siendo los poderes políticos ascendentes y descendentes (particularmente el fiscal) los reales y legales propietarios de esos valores y plusvalores, y quienes deciden qué hacer con ellos y para qué. Así, la categoría valor puede adquirir connotaciones privadas y privativas, o comunitarias socialistas y comunistas. Es decir, la configuración del valor y el plusvalor tiene implicaciones gnoseológicas, sociológicas, económicas y políticas.

Los impuestos corresponden al poder redistribuidor o fiscal en sentido descendente, mientras que también en sentido descendente la contribución está implicada en los tres poderes de la capa basal. Ahora bien, el concepto de contribución, así como el de tributación, inicialmente se conformará desde una perspectiva ascendente, que nos aproxima las relaciones y operaciones de inserción de los sujetos o partes de la sociedad política al todo de la misma, tanto en los impuestos personales, pagados por sujetos individuales, como en los reales, dirigidos a personas a través de hechos objetivos, como ocurría en las alcabalas medievales en el Reino de Castilla. Así, los impuestos englobarían principalmente a los correlatos del poder gestor y del poder fiscal.

Además, la perspectiva ascendente será eminentemente política, en tanto que en ella ocurre la incorporación, cooperación o sumisión, o todo a la vez, de las partes en principio “apolíticas” de la sociedad política a su totalidad. Esto permitiría la definición de los impuestos como el proceso mismo de incorporación, o subsunción general de los sujetos o grupos de sujetos que forman la sociedad política, a la capa basal. Esta incorporación se produce por medio de las ramas operativa y determinativa del poder político, y no ya tanto a las capas conjuntiva o cortical ya que, por ejemplo, el servicio militar o el voluntariado no son ni tributación ni confiscación, aún siendo contribución. También es la forma de incorporar el valor (y el plusvalor) a la capa basal, y por tanto a la aplicación del valor producido a su reconfiguración social y política. Todo ello evidencia, entre otras cosas, lo

ideológico del concepto de "sujeto pasivo" desde una perspectiva descendente del poder político[23].

En sentido jurídico, el sujeto pasivo es el contribuyente en tanto sujeto de obligaciones impuestas por un poder activo. Es sujeto pasivo en sentido obligado, en tanto súbdito o ciudadano, mientras que el sujeto activo del tributo será la Administración Pública, con poder para imponer el pago de impuestos. Pero el sujeto pasivo es un propietario, y en la doctrina fiscal se recoge, como hecho imponible, su propia capacidad económica. La tributación no se agota en su función fiscal o recaudatoria, ya que no es directamente recaudatoria al tratarse de una contribución de servicios de personas útiles no solamente de manera accidental, como sucede con la labor de los amos y amas de casa. Y en el proceso recaudatorio mismo, el componente fiscal de la recaudación no es el único constitutivo de la tributación, pues lo son también, además de este, los componentes extrafiscales.

El impuesto es una estructura en la que es necesaria la distinción entre una materia y una forma, ya que en cuanto institución político-económica y jurídica, está normada en un sistema de instituciones similares pero distintas a muchas otras, como son las retribuciones penales, los servicios de redención de penas o las multas, aún cuando muchas conductas de los administrados puedan ser consideradas ilícito penales contra la hacienda pública, así como confiscaciones y requisas. No obstante, el impuesto no depende de la contingencia de un ilícito, así como tampoco de sistemas excepcionales de crisis, pues es una institución regular integrada en las funciones basales del Estado. Tomado como parte formal de la estructura de toda sociedad política a través de su capa basal, el impuesto permite distinguir dos momentos constitutivos de su materia, de su contenido, y la forma del tributo. Los bienes y servicios económicos directos en las tributaciones por especie, o bienes similares de tipo monetario, son *contenido* como parte de la capa basal y energética, radial y circular. Y son *forma* por la inserción de partes de la capa basal en la estructura del Estado, la cual no agota su contenido o materia porque mantiene sus propios ritmos económico-políticos, culturales, biológicos y/o físicos.

La distinción entre materia y forma de los impuestos se presenta en la línea de los vectores descendentes y ascendentes del poder político respecto

al ciudadano o súbdito. La forma de los impuestos no se reduce solo a su componente jurídico en tanto incluye fundamentalmente la fuerza de obligar de la autoridad político-fiscal.

La materia de los impuestos, en la línea descendente, se determina como delimitación y definición dentro del sistema de mercancías de la capa basal, o de sus partes determinadas en el contexto de planes y programas político-económicos y administrativos, en virtud de actos de prudencia política que, además, impliquen conocimientos técnicos y tecnológicos aplicados para formar y hacer composibles y recurrentes los términos asociados a esos planes y programas político-económicos. En la línea ascendente, por su parte, la materia de los impuestos es la misma aportación material, dineraria o en especie, incluida la producción misma de valor económico como configuración, en esas partes de la capa basal que se han definido previamente como contenido del pago impositivo. Esto permite que el valor, en el marco de las relaciones de producción como dinero y como mercancía, pueda ser tributado o confiscado por el Estado en todo (la totalidad de valores específicos) o en parte. Esta confiscación parcial no implica separación entre valor y plusvalor, por imposible en tanto que configuración gnoseológica, aunque se admita la existencia de dicho plusvalor a nivel contable. Así, es posible tener en cuenta todo el valor contabilizado en la sociedad política para emprender políticas económicas específicas. El valor, incluido el plusvalor, es también propiedad privada tributada al Estado, y es el Estado quien determina la propiedad sobre dicho valor producido, pudiendo ser él quien determine "confiscarlo" para llevar a cabo sus planes y programas bajo cualquier modo de producción, también en la transición socialista. Esto puede hacerlo *en nombre de* la sociedad política entera, o hacia ella, desde una determinada clase social, o varias con rasgos comunes entre sí.

El formalismo de los impuestos sería, además, su característica esencial en tanto es un proceso político-económico y jurídico, entendiendo aquí formalismo como la disociación que se presupone entre el contenido o materia y la forma de los impuestos. Esta disociación no implica una absoluta separación, pero sí estaba determinada de manera plena en los impuestos puros no contraprestativos, en los que tuvo lugar la desconexión entre tributación y contraprestación por parte del poder político. Esta disociación está realizada de tal manera que permite ver que impuesto es un

término no unívoco, sino análogo, siendo el tributo puro su primer analogado.

El impuesto crea una obligación formal en el contribuyente, el cual tiene que confiar, si hay un supuesto más favorable, en que los impuestos que pague serán política y socialmente útiles. En las democracias, la oposición podría retirar esa confianza al Gobierno. En una sociedad no democrática, la disociación entre obligación material y formal de los impuestos es casi absoluta, índice de la heteronomía del tributador.

La función política del pago de impuestos tiene que ver, en mayor o menor grado, más con la forma que con la materia o contenido de los mismos. En las contribuciones no fiscales, que constituyen una clara refluencia de situaciones prepolíticas, todavía presentes, la contribución tiene eminentemente la función de la integración social y la inclusión (por obediencia, sumisión o cooperación, o por varias o todas a la vez) de los contribuyentes en la sociedad política (esto es, pagadores de impuestos y productores de valor circulante en las relaciones de producción), ejerciendo siempre sobre ellos el control social por parte del poder político en sus vectores ascendentes, si son proclives a los planes y programas del Gobierno, y descendentes. En las contribuciones fiscales el contribuyente es un propietario jurídicamente reconocido por medio del concepto de "hecho imponible", cuya realización generará la obligación de la contribución, y que además evidenciaría la capacidad económica de los contribuyentes, cosa que también puede hacerse a través de los impuestos (tributos sin contraprestación). Algo que también puede aplicarse a las contribuciones no fiscales, representadas por las prestaciones mismas en la actividad que podría tener un equivalente económico a través de los salarios, diferenciando la contribución no fiscal, por ejemplo, del servicio militar ya mencionado. ¿Cuál es la clave?:

> En cuanto propietario el contribuyente tenderá a considerar la materia de su tributo como fruto de su esfuerzo. Pero el tributo obliga al propietario a retirar la parte, siempre importante, que ha de ser entregada al recaudador. Es probable que el propietario experimente siempre la impresión de estar con ello siendo expropiado, embargado, confiscado o extorsionado; a la par que objetivamente (y al margen de sus sentimientos subjetivos) habrá de concluir que sus propiedades no son de hecho íntegramente suyas (Bueno, 2003b: 13).

En este sentido, pagar impuestos será un cauce efectivo para la educación del propietario, haciéndole reconocer su inserción de hecho en una red

social que le permita, en tanto que propietario, disponer de servicios derivables de la redistribución de sus propiedades, y de las configuraciones de los valores económicos, permitiendo la conformación de servicios de comunicaciones, sistemas de líneas eléctricas, pago de las fuerzas de orden público, así como servicios sanitarios, educativos, de ocio y tiempo libre, de defensa, de relaciones internacionales y, también, de asegurar su misma propiedad. Así pues, el pago de impuestos es una forma de reconocer la propiedad privada del valor, pero también de su posibilidad de colectivización. Permite al poder político componer y hacer recurrentes sus planes y programas en el ordenamiento de la sociedad política en clave de comunidad, y la comunidad misma tiene que poder, y estar obligada, a contribuir a su propio mantenimiento por medio del mantenimiento de la recurrencia en el tiempo de las instituciones que configuran las partes formales de la sociedad política en que se desarrollan sus habitantes. La contribución fiscal, como forma de asegurar la composibilidad entre el valor circulante en las relaciones de producción y el poder político que permite dicha circulación, es una institución clave para asegurar que los logros de la comunidad y del poder político sean lo mismo. Esto asegura la propiedad privada más que cualquier propuesta individualista, si seguimos la idea del propio Marx acerca de esta composibilidad:

> El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, basada en el propio trabajo. Pero la propiedad capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Es la negación de la negación. Esta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una propiedad individual que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad individual basada en la cooperación y en la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo. [...] La transformación de la propiedad privada dispersa y basada en el trabajo personal del individuo en propiedad privada capitalista fue, naturalmente, un proceso muchísimo más lento, más duro y más difícil, que será la transformación de la propiedad capitalista, que en realidad descansa ya sobre métodos sociales de producción, en propiedad social. Allí se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por unos cuantos usurpadores; aquí, de la expropiación de unos cuantos usurpadores por la masa del pueblo [*otro quiasmo*] (Marx, [1867] 1999: 649)[24].

Si el sistema de contribuciones tiene sentido solo en el contexto de la sociedad política, la estructura del sistema contributivo, tributario, será reflejo fiel de la estructura del sistema político-económico, así como del sistema de relaciones de producción de esa misma sociedad política, a pesar de que en ocasiones pueda suceder lo contrario, afectando a la

composibilidad de factores en el campo económico-político y llevando la sociedad política a la inestabilidad y a convertirse en un Estado fallido, dándose un reflejo distorsionado en el que sea difícil establecer las correspondencias entre sistema tributario, sistema de relaciones de producción y sistema político. Estas correspondencias de composibilidad, en cualquier caso, permiten ver que no habría diferencia entre *sociedad civil* y sociedad política, y que las distintas clases de trabajadores de la sociedad política son también, organizados, poderes ascendentes. Y pueden organizarse como tales, también en lo que a la producción y circulación de valor producido se refiere (así como a la tributación y redistribución de dicho valor), porque la razón de la tributación, como institución mediadora entre el valor producido y la recurrencia de la sociedad política, es el bien común del Estado y, con ello, de sus habitantes.

El pago de impuestos está en función siempre de la redistribución, algo evidente también en la conexión entre impuestos y relaciones de producción, y por tanto, entre impuestos y valor. La redistribución puede ser aplicativa o no. El pago de impuestos está en función de unos presupuestos de redistribución, y no solamente de las variaciones del sistema de composición del dividendo recaudado por el fisco, según titularidades de contribuyentes que reflejan también la determinación de las variaciones en el sistema de unidades del divisor y la dialéctica de oposición entre clases sociales, e incluso entre regiones administrativas, dentro de una sociedad política. Una dialéctica que los poderes políticos tendrán que enfrentar para asegurar la recurrencia del sistema económico y la estabilidad recurrente del Estado. El poder político habrá de contar con la dialéctica de clases y de Estados, en tanto que las partes de la llamada *sociedad civil* se regulan por la dialéctica entre cooperación y competencia entre sí, y al ser la *sociedad civil* algo conjugado con la sociedad política, puede comprobarse que las partes atributivas de la *sociedad civil* se vinculan entre sí a través de la sociedad política, mientras que las sociedades políticas se vinculan entre sí a través de *sociedades civiles internacionales o multinacionales* (empresas, ONGs, etc.), lo que evidencia que existe la Humanidad como totalidad mixta. En este sentido, el pago de impuestos y la producción de valor con que se entreteje, no pueden ser neutrales (el Estado nunca lo es), pues ambas son instituciones políticas que

han de estar insertas en unos planes y programas políticos concretos y con una finalidad clara.

j) Microeconomía y macroeconomía

La microeconomía puede redefinirse, desde nuestra perspectiva, como el estudio de las relaciones de producción en torno a todo lo que se mueve a nivel interno de la sociedad política, es decir, a nivel de la dialéctica de clases. Aquí entra la dialéctica entre instituciones económicas, mercados internos, relaciones de demanda y oferta, técnicas y tecnologías de investigación operativa aplicadas al campo económico, producción y distribución del valor económico, etc. La macroeconomía sería, por su parte y también desde las coordenadas del materialismo político, el estudio de las relaciones de producción al nivel de la dialéctica de Estados, de las relaciones económicas y políticas en torno a las instituciones encargadas de realizar planes y programas de política económica, incluyendo el comercio internacional.

De manera tradicional, tanto la economía neoclásica y austriaca como la economía clásica y marxista, han identificado a la microeconomía como núcleo de análisis de las relaciones económicas, siendo la macroeconomía su "cuerpo". El individuo sería el núcleo de análisis en la economía neoclásica y austriaca, en el sentido del individualismo metodológico como sujeto de toma de decisiones *racionales* en el campo económico (estas escuelas económicas acaban extendiendo este sujeto racional a campos extraeconómicos). Este sujeto actuaría, según estas escuelas, en orden a maximizar su placer evitando el dolor. Por su parte, en la economía marxiana, en su teoría del valor-trabajo, el núcleo de análisis es la mercancía (Marx, [1867] 1999: 3). No obstante, si seguimos con la "vuelta del revés de Marx" que aquí proponemos, habría que afirmar que el núcleo de las relaciones económicas, y de la Razón económica misma, que permite el nacimiento de la Economía Política como disciplina hacia el siglo XVII, es la sociedad política misma, y en particular el Estado. Lo que implica que de lo macro se desarrollaría lo micro y no al revés, sin dejar de tener en cuenta las relaciones en torno a la *proto-propiedad antropológica* propias de las sociedades prepolíticas que relatamos en el punto anterior, que por refluencia en la sociedad política permiten la institucionalización de la

propiedad privada. Sin embargo, esa proto-propiedad antropológica no es económica todavía, pues no hay campo económico en el neolítico.

Microeconomía y macroeconomía serían también conceptos conjugados que, pudiéndose analizar de manera abstracta, sin embargo no pueden prescindirse la una sin la otra, ya que las relaciones circulares y radiales que ambas sub-disciplinas económicas estudiarían se darían dentro del mismo marco de las relaciones de producción, teniendo en cuenta que el desarrollo y complejización de las relaciones microeconómicas sería imposible sin las macroeconómicas, o lo que es lo mismo, que sin macroeconomía no habría microeconomía, sin Estado no habría Economía Política.

Otra cuestión es redefinir la microeconomía no desde una perspectiva de estudio etológico de la conducta de los agentes económicos, principalmente los individuos como consumidores racionales en el campo económico. Sin negar la dialéctica entre la microeconomía con otras disciplinas extraeconómicas como la etología, la psicología, la antropología, la sociología, la politología o la historiografía (además de con la macroeconomía), al redefinir las relaciones microeconómicas hemos de tener en cuenta las relaciones circulares, radiales y angulares del espacio antropológico y la teoría de las ceremonias y las instituciones antropológico-sociológicas para que, en ningún caso, hagamos una redefinición similar a la economía austriaca o neoclásica, las cuales basan su definición prácticamente en rasgos meramente subjetivistas-individualistas y etológico-conductuales. De la misma manera que la macroeconomía puede redefinirse partiendo de la dialéctica entre instituciones complejas, objetivas e históricas, sobre todo por la dialéctica entre los Estados, caracterizados por la apropiación privativa de territorios de los que no pueden disponer en principio otros Estados, al desarrollarse las relaciones micro partiendo de las macro, aquellas tendrán que redefinirse también en el sentido de la dialéctica de instituciones objetivas, concretas e históricas. Tendrán que redefinirse en el sentido de términos dentro del campo económico que, por medio de las operaciones de los sujetos, se relacionan conformando términos nuevos. Esto permite llegar al punto de ver que la microeconomía se basa en el estudio de la composibilidad de factores económicos en el marco de la dialéctica de clases interna a una sociedad política, y la macroeconomía en el estudio de la composibilidad de factores económicos en el marco de la dialéctica de

Estados externa a una sociedad política, aunque la macroeconomía también influye en la economía interna de dichas sociedades a través de la política económica. Es a través de la dialéctica de clases y de Estados como los estudios microeconómicos y macroeconómicos se entretejen objetivamente en sentido materialista, así como se entretejen las distintas sociedades políticas entre sí, entretejiendo a su vez las relaciones de producción desarrolladas en cada territorio estatal a través de la composición entre los términos del campo económico que se conforman en cada una de ellas.

En definitiva, no podemos entender la macroeconomía sin las relaciones económicas desarrolladas a escala micro, ni tampoco puede entenderse la microeconomía sin las relaciones económicas desarrolladas a escala macro. Si la dialéctica de clases y de Estados es una única dialéctica, como el propio Bueno afirmó, aun pudiéndose estudiar en abstracto como dos términos económicos distintos, no puede entenderse el PNB sin su entretejimiento con el PIB, y no podemos entender tampoco la llamada economía internacional sin el desarrollo microeconómico de determinadas sociedades políticas que, pudiendo convertirse en Imperios universales, permitirían la comprensión y el desarrollo de esa llamada economía internacional así como sus posibles evoluciones. Todo ello entra también en la comprensión de la idea de producción, tanto a nivel económico-político como ontológico-filosófico.

k) Las clases de trabajadores y la dialéctica de Estados. La lógica formal aplicada dialécticamente a la clasificación de las clases sociales y de las clases de mercancías. Operaciones autoformantes y heteroformantes

Hemos afirmado la dialéctica de clases y de Estados como verdadero motor de la Historia. La dialéctica de clases se hace internacional a través de la dialéctica de Estados. La dialéctica de Estados, en su más alto grado de desarrollo de las fuerzas productivas y de entretejimiento de estas con el desarrollo de las relaciones de producción, es dialéctica de Imperios. A escala universal, la dialéctica de Imperios es dialéctica de Imperios Universales. *Son los Imperios Universales los que impulsan las transformaciones entre modos de producción, transformando a su vez el desarrollo de las fuerzas productivas y la dialéctica de clases*. Éste es el motor de la Historia en su sentido más Universal, en tanto que estos

Imperios Universales son organizaciones totalizadoras que, en el límite, entroncan con el Ego Trascendental en tanto que conformadores de Civilización. Hemos señalado, también, que ambas dialécticas son una sola, es decir, que la dialéctica de clases y de Estados es la teoría de la lucha de clases de siempre, pero revisada, tras el *progressus* crítico de la vuelta del revés de Marx, desde el materialismo político. Las clases en dialéctica entre sí en el seno de la sociedad política no pueden separarse únicamente en dos, ya que hay más clases en dialéctica en la sociedad, estableciéndose desde tensiones extremas (guerra civil) hasta las alianzas más indisolubles (proletariado y campesinado en algunas revoluciones políticas). La división en clases sociales, que sigue estando asociada en torno a la relación con la posesión legal o no de los medios de producción, no es la única relación de clase realmente existente. Se pueden establecer relaciones de clase en sentido, en principio, *extraeconómico*. Así ocurriría con la clase de los funcionarios, y dentro de ella, por ejemplo, la clase de los funcionarios de prisiones. De esta manera se tiene en cuenta la importancia esencial de la administración pública, de los funcionarios, en el reparto de la propiedad de los medios de producción y del valor producido en la sociedad política. Pero la lógica de clases obliga a un estudio más pluralista de esta división social, que sin embargo no niega la división fundamental realizada por Marx. En base a la lógica de clases, un mismo sujeto puede ser enclasado a la vez en diversas clases sociales. Uno puede, al mismo tiempo, ser de la clase de los obreros de la construcción y de la de los votantes de la oposición en una determinada sociedad política democrática, al tiempo que puede ser de la clase de los propietarios de más de una vivienda porque tenga un chalet a las afueras de su ciudad, etc. Tampoco hay que llegar al individualismo metodológico a la hora de establecer clases de un solo individuo. Las clases se han de configurar sobre todo en sentido institucional, por lo que miembros de una clase unitaria, de un solo miembro, en el mundo hay pocos, quizás solo el Dalai Lama y el Papa. Y ya no, pues en el año 2013 fue designado un nuevo Papa, Francisco, habiendo otro emérito, Benedicto XVI. Lo cierto es que, al señalar todo lo anterior en este párrafo, para analizar ontológica y gnoseológicamente la cuestión de las clases sociales, es necesario hacer uso de la lógica de clases, como ya hemos dicho.

Tanto en una sociedad política como en lógica formal, las relaciones de clase han de poder estudiarse como dadas en un campo material de términos, cuya verdad o validez y su conexión con otros campos, incluso las conexiones que pueda haber entre lógica formal y Economía Política, politología y sociología, deben entenderse de manera distinta a como se insinúa en la relación del género con la especie. Esto conlleva no poder separar las relaciones lógicas de clase, que son propias de la dimensión abstracta, de las relaciones que, a través de operaciones, conectan términos dentro de un campo material dado, físico. Esto significa que no se pueda reducir la lógica de clases a mera subjetividad psicológica o social ni a objetivismo fisicalista, tampoco en el campo de las relaciones de producción. El estudio de las clases en sentido también ontológico ha de permitir observar que el estado de cosas objeto del diagnóstico económico-político no es, ni puede ser, asimilable a un mero ser factual aa-operatorio, sino que este se encuentra inserto en otras figuras normativas en sentido bb-operatorio. El aparente paso del Ser al Deber Ser, que es una operación abstracta y artificial, también incluye el paso de la norma general a través de un juicio fáctico de situación a otra norma que es determinación de aquella. Ser y Deber Ser también son conceptos conjugados en tanto que el Ser del que se hable puede, únicamente, aparecer en el contexto *diamérico* (a través de las partes) del Deber Ser, de los deberes. Cuando quiere entenderse la naturaleza de la lógica formal lo que se busca es la estructura de su campo gnoseológico, y no la connotación de sus contextos determinantes o de sus figuras presupuestas.

Proponemos, por tanto, un criterio de naturaleza "autoformante" de construcciones lógicas (Bueno, 1979a: 20), del que se deduce el "privilegio" que habría de dar al silogismo, o a la inferencia, como figura más notoria en el campo de la lógica. En los silogismos o las inferencias los procesos autoformantes no se muestran aislados, sino vinculados en disposiciones muy complejas, pero cerradas a otros procesos autoformantes, algo que una disciplina del conocimiento como la Economía Política puede tomar como tema propio.

Si las clases son representaciones racionales, lo que acompaña a todas nuestras representaciones racionales es nuestra conciencia corpórea, que solo puede existir de la manera en que existe en las coordenadas espacio-temporales en que se han desarrollado en nuestro Planeta. Y con ese

desarrollo de los cuerpos puede desarrollarse la lógica formal, que desaparecería, por ejemplo, en las cercanías del Sol. En cuanto a la posibilidad de extenderlas a otras categorías del Universo, y siendo sus fórmulas de identidad algo que brota de la propia operatoriedad corpórea de los sujetos socialmente implantados, las representaciones de la lógica formal que incluyen la continuidad biológica de las corrientes de conciencia dadas en cada sistema nervioso de cada organismo operatorio (entre los objetos del mundo matemático o físico, así como las inconmensurabilidades que envuelve aquella extensión), permiten ver la importante cuestión filosófica de las conexiones de los sujetos con el Universo, y de los términos del Universo entre sí.

Dicha conexión entre las operaciones lógicas y las operaciones corpóreas permite, entre otras cosas, negar la distinción separatoria materia / forma, ya que ambos términos son conceptos conjugados. Lo que conlleva la negación también de la distinción entre “ciencias formales” y “ciencias materiales” o “reales”, tal y como se presenta comúnmente, pues toda ciencia es, simultáneamente, formal y material. Las verdades científicas, resultantes de cursos operatorios tal y como sostiene la teoría del cierre categorial, también contienen una forma lógica, que brota de la confluencia de determinados contenidos materiales. Lo formal y lo material en cada categoría se presentan de maneras distintas, establecidas con sumo cuidado. La posibilidad de poder reagrupar estas diferencias en clases de ciencias, coordinables denotativa y generalmente con las ciencias formales y reales, no se llevaría a cabo partiendo de la disociación entre materia y forma, sino que habría que partir de la diferenciación entre las maneras por las cuales los contenidos materiales categoriales se organizan lógicamente.

Las leyes formales, edificadas sobre términos adaptados a las operaciones humanas, independientes solo de “variables” subordinadas a la propia actividad operatoria corpórea, acompañarán trascendentalmente siempre a las operaciones racionales, en tanto ellas se mantengan como normativas dentro de cursos operatorios pasados y futuros:

El apriorismo de las ciencias formales brota así antes en el eje circular (que incluye los procesos ontológicos) que contiene a los sujetos corpóreos operatorios, que en el eje (radial) de las relaciones de estos sujetos con las cosas del Mundo, aún cuando solo a través de estas cosas puedan establecerse aquellos dialogismos y autologismos. Y en la medida en que

sea posible considerar como jurisdicción de la moral, o de la ética, la preservación de ciertos esquemas de identidad –no de la identidad– en los sujetos humanos, cabría decir –en contra de Carnap– que la lógica es una moral y que la moral es ya, en cierto modo, una lógica (Bueno, 1979a: 28)[25].

Los significantes de las ciencias formales habrían de figurar en los campos como explícitas entidades hilemórficas fisicalistas. Solo de esta manera cabe un entendimiento filosófico, por ejemplo, de los ordenadores y de los programas de software, incluso del empleado para programación de operaciones en investigación operativa (Bueno, 1979a: 31).

En lógica formal, en todo caso, las clases serían los conjuntos *(x)* de valores de *x* que, según la "función característica", hacen 1 a la función siguiente (Bueno, 1979b: 31):

$$\varphi(x): \hat{x}\varphi(x)$$

Con esto, en lugar de analizar la idea de clase, se construía un modelo de clases de las *x* presuponiendo la noción de clase en la noción misma de cambio de variabilidad en

$$x=\{x_1,x_2,x_3\}$$

Los conjuntos *(x)* de valores *x* solamente se pueden construir con operaciones constituyentes de los mismos conjuntos. Esto también puede hacerse en ciencias formales, en tanto el camino real de penetración en la estructura gnoseológica de estas operaciones ya está dado en la naturaleza operatoria de los propios términos, que son los símbolos tipográficos constitutivos de sus campos respectivos. Una operación formal, como cualquier otra operación, siempre refiere a los términos operados y a los resultados de las operaciones, transformaciones y aplicaciones sobre esos términos, no cabiendo hablar de operaciones sintácticas puras. El operador *x*, en rigor, es *sincategoremático*, lo que significa que ha de asociarse siempre a términos, pero no a un determinado término especial.

La pregunta a responder es: ¿cómo los términos se relacionan operatoriamente en clases y en relación a otros términos? Pongamos un ejemplo clásico de la filosofía para ilustrar esto. La proposición de Kant, de 7+5=12, como ejemplo de proposición científica, solo será científica dentro de un contexto demostrativo, de una construcción no reducible a la simple

ejecución de la operación adición. 7+5=12 es una proposición sintética, no analítica. Ahora bien, desde la teoría del cierre categorial se dirá que es sintética porque, si fuese analítica, lo será en sentido gnoseológico, pues el término 12 es un sinónimo o abreviatura del término 7+5, tomando 12 como nombre del término 7+5, como nombre incluso del mismo objeto designado por 7+5.

Una operación, en la teoría del cierre categorial, incluirá, al neutralizarse, la segregación del término resultado, pudiendo este término, "emancipado de los factores", recomponerse con algunos de ellos, remitiendo a ellos en el particular caso de la reversibilidad, es decir, 12-5=7. El término resultado podrá ser nombrado por medio de otro símbolo distinto del de los factores. Así, 12 no designará solo a 7+5, no se identificará con él absolutamente, ya que también 12 puede ser el resultado del producto 4x3, o de la raíz cuadrada de 144. Es un error grave entender 12 como mero símbolo abreviatura de la adición (1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1), que sería algo así como la forma neoliberal de entender el número 12. El número 12 es, a su vez, resultado de un algoritmo operatorio del sistema decimal con la estructura de la siguiente función polinómica:

$$f(x)= a\,(x–a)^0 + a_1\,(x–a)^1 + ...\ a_n\,(x–a)^n$$

Si el 12 es el nombre de 7+5, la relación entre 7+5 y 12 será convencional o empírica, más que analítica. Habrá una conjunción de dos cifras arbitrarias, siendo nombres ambas de un mismo objeto, pero sin quedar la influencia del objeto mismo recogido, la cual permanecería indiferente a sus denominaciones extrínsecas, permaneciendo éstas exteriores al objeto.

La cuestión de fondo es que 12, el conjunto de todos los conjuntos coordinables con una docena, no existe anteriormente a las operaciones que lo han construido, ya que han debido acumularse y coordinarse las unidades entre sí porque las mismas unidades han debido de configurarse operatoriamente. Esto no significa que las operaciones que conducen a este conjunto se desborden y las elimine alternativamente. Si no presuponemos su existencia previa sino que la negamos, no podrá partirse de ese 12 ontológico para dar razón de la igualdad 7+5=12. A la inversa, se partirá de esta igualdad para dar razón de la entidad 12, que será resultado de la adición de 7 y 5, en forma de una docena empírica de trazos, de objetos, de

términos, etc. La docena como resultado será una docena proyectada en el espacio, en la que ejercitativamente intervienen una docena de posiciones combinatorias, por lo que la figura 12 podrá ser una docena operatoria, temporal, que contenga un componente iconográfico y *autogórico*. Así, 7+5=12 envolverá una coordinación entre esta docena temporal que vincula al 12 y la docena espacial que vincula 7+5. Habría así un circuito en el que los nombres resulten aritméticos, como los objetos que ellos designan, y en el que se realizará una identidad sintética.

Habrá que distinguir así dos suposiciones o contextos distintos de los nombres del término resultante de una operación, habiendo por un lado una suposición asociada a los componentes de las operaciones, figurando 12 como nombre asociado a 7+5, y una suposición disociada respecto de componentes específicos dados, siendo 12 el nombre de un ente disociado de 7+5, como nombre del resultado de 4x3 o de la raíz cuadrada de 144. Habrá así suposiciones asociadas y disociadas entre diferentes modelos de programación en investigación operativa que lleven al mismo resultado 7+5=12, como otras sumas que den el mismo resultado como sería 9+3, 11+1 o 4+8, no encerrarán una síntesis en tanto que 7+5=9+3=11+1=4+8 en sentido analítico, regresando a las unidades trazo. La apariencia de síntesis a nivel tipográfico decimal, constatando distintas figuras en la primera definición (7 y 5) respecto de las otras, se atenuará o incluso se desvanecerá, apelando al sistema binario. Dicha atenuación se dará solamente en tanto los signos mención sean siempre casos de dos mismos signos patrón, pues, por su síntesis, las operaciones serán más patentes ahora al atenerse a una base más baja de numeración[26]Y.

Dada una operación formal con fórmulas, pueden analizarse sus características según dos modos distintos: 1) o bien por el modo en el que las características o reglas de la *operación transformación* se mantienen de tal modo que no se tome en cuenta el término segregado resultante, sino únicamente la disposición de los componentes, quedando oblicuamente aludido el término resultante asociado a los “factores”; 2) o bien por el modo en que los caracteres de la operación sean considerados en función del término resultante, disociado porque se utiliza su nombre disociado, o porque se utiliza el nombre asociado en tanto que nombre del término resultante. Así, se llamarán *propiedades* a las características, si existen, de

una operación según el primer modo, y se llamarán *aspectos* a las características, si existen, de las operaciones según el modo segundo. Según esto, las propiedades de las operaciones serán de tal manera que puedan expresarse al margen del valor resultante, como si fuesen puramente sintácticas. Y los aspectos serán las características similares a las así señaladas, en virtud de analogías que puedan establecerse entre las relaciones de lo que los gramáticos llamarían aspectos verbales con los tiempos, y las relaciones de los aspectos operatorios con las propiedades.

Así, podrán distinguirse dos tipos de operaciones para conformar términos o conjuntos de términos, o clases, según lo dicho, habiendo operaciones *autoformantes* y *heteroformantes*. Las *autoformantes* serán aquellas que incluyen la reproducción o reiteración total de uno o varios de los términos nucleares componentes en el término resultante, a través de la reproducción de una función inclusiva, de modo que la relación entre el término reproducido y el término parámetro sea de identidad *isológica distributiva*, o lo que es lo mismo, cuando los términos se mantengan entre sí como partes de una totalidad distributiva, y en el caso eminente también de que sea la misma parte entendida como identidad numérica o sustancial. Ahora bien, si no ocurriera esto, hablaríamos de operaciones *heteroformantes*, que no excluyen la reiteración, tampoco en su sentido fuerte, pero siendo las reiteraciones en las operaciones *heteroformantes* las que tienen lugar en el ámbito de las relaciones de parte a parte o de parte a todo, entendido aquí el todo como totalidad atributiva:

> La operación *ax1=a* [*siendo x un multiplicador*] es evidentemente autoformante [...]; la operación a^3=*axaxa* es heteroformante (aunque sea reproducente) puesto que el término resultante *k=axaxa*, mantiene, con respecto a cada término reiterado la relación del todo T [*totalidad atributiva*] a la parte de T (*k* es un todo acumulativo). La operación a^3=*axaxa*, podía entenderse en efecto en el sentido de que a^3 sea solo el nombre de *axaxa*. La operación 10-5=5 es heteroformante, en tanto que aspectualmente, el término 5 resultante debe ser término disociado, sin perjuicio de su isologismo con el 5 paramétrico, pues no debe considerarse meramente como otra mención distributiva de un mismo signo patrón, dado que ambas menciones mantienen, respecto del término 10, a través de la operación, la relación de dos partes atributivas T (5+5=10) (Bueno, 1979b: 38).

En parte, el concepto de reversibilidad antedicho infiere con el concepto de aspecto *autoformante*. Una operación reversible será toda operación que, partiendo de su inversa, conduzca al punto de partida. Reversibilidad no es necesariamente involución, sino un modo no único de involución

autoformante, aunque no toda operación *autoformante* es reversible. En el campo económico, la liquidación de mercancías o la destrucción de capital sobrante serían operaciones *heteroformantes*. En lo que se refiere a la conformación de términos, mercancías asociadas a valores, *autoformantes* serán las operaciones de reparación o restauración de instituciones del campo económico[27], desde los bienes de equipo (edificios, maquinaria) hasta los bienes de consumo (servicio de reparaciones), así como las operaciones *autoformantes* necesarias para restaurar términos, o configuraciones, en dialéctica con campos extraeconómicos (restauración de edificios oficiales de la administración pública, por ejemplo). Y serán operaciones *heteroformantes* todas las demás, esto es, la producción industrial de términos económicos según diversos tipos concretos de programación de investigación operativa (lineal, multiobjetivo, CPM, PERT) a nivel microeconómico o, a nivel macroeconómico, las planificadas según modelos productivos diversos (fordismo, postfordismo, toyotismo, diversos modelos contemporáneos de deslocalización de empresas dentro de la dialéctica de las relaciones de producción entre diversas sociedades políticas, etc.). Por medio de operaciones *autoformantes* y *heteroformantes*, dentro de las relaciones de producción que ayudan a conformar el campo económico, se conformarían tanto las clases de términos (o conjuntos de términos en relación a las mercancías y sus valores de uso), como las clases sociales, siempre en sentido pluralista, en el seno de la sociedad política. En referencia a la idea de producción, la conjugación de operaciones *autoformantes* con *heteroformantes* habría ayudado a conformar el campo económico en sentido dialéctico con campos extraeco- nómicos, y viceversa. De este modo, las clases de *términos mercancías* y de sujetos en el campo económico habrán variado históricamente según las diversas combinaciones de operaciones que hayan podido realizarse teniendo en cuenta el desarrollo técnico, tecnológico y científico, en dialéctica, a su vez, con el desarrollo mismo de las sociedades políticas en dialéctica entre sí, y de sus clases sociales en pugna.

La dialéctica entre operaciones *autoformantes* y *heteroformantes* en el campo económico-político, en la conformación de totalidades atributivas o distributivas, y siguiendo desarrollos analíticos *isológicos* y *sinalógicos*, o *lisológicos* y *morfológicos*, sería el método de análisis de la conformación

de clases siguiendo estos desarrollos analíticos o lineales, bien en sentido *diamérico* o *metamérico*, tanto para mercancías como para sujetos. Este proceso permite la identificación de clases en un sentido pluralista como el que hemos presentado en el párrafo inicial de este punto, lo que también valdría para identificar la conformación de clases de Estados, o de tipos de Estados, según diversas categorías (Bueno, 1991b). En el caso de las clases, y si identificamos las operaciones *autoformantes* con la lógica formal y las *heteroformantes* con las matemáticas (Bueno, 1979b: 4-14) –aunque puede haber también operaciones *autoformantes* en matemáticas–, la lógica formal ha privilegiado tradicionalmente la bivalencia por motivos estrictamente gnoseológicos, endógenos. Un sistema lógico bivalente es necesariamente *autoformante*, lógico formal. Si el sistema o campo tuviese un solo elemento no podría soportar ningún sistema operatorio. En el campo político es lo que ocurriría con los sistemas políticos armonistas, que ideológicamente tratan de justificar en su campo, el Estado, un solo elemento o término conformante a nivel global, como por ejemplo serían la ciudadanía, el pueblo o la *sociedad civil*. Dicha idea de término único conformante de un sistema político es común a las ideologías dominantes tanto de sistemas democráticos como de sistemas autoritarios, sobre todo en el fascismo italiano clásico o en los regímenes llamados populistas (Bueno, 2006b). Así también en los casos límite universalistas totalizadores como la Umma islámica, el Reino de Dios cristiano o el comunismo atributivo anarquista, todas ellas ideas aureolares (Bueno, 2005b). Partiendo de campos con más de dos elementos, ya no habría necesariamente operaciones *autoformantes*.

De ahí que la lógica de clases se conecte con la dialéctica de clases y de Estados, como ocurre con las matemáticas, a través de la dialéctica en *symploké* de las operaciones *autoformantes* y *heteroformantes* en el campo económico-político. La lógica de clases se conecta, también, con la evolución de las clases sociales y las clases o tipos de sociedades políticas que han existido en la Historia, todo ello desde la óptica ontológica de la idea de producción asociada a nuestra concepción materialista de la vida política. Teniendo en cuenta las diversas líneas o modalidades que siguen las relaciones de producción, y que una "vuelta del revés" de la crítica de la Economía Política de Marx requiere también una "vuelta del revés" de la teoría del valor-trabajo, habrá que concluir que en toda sociedad política (y

no siendo siempre las mismas, pues las sociedades políticas no son atemporales ni perennes), entran en dialéctica diversas clases de trabajadores, cada una de ellas con sus propios intereses y con diversas características evolutivas (salarios, puesto en el proceso productivo, etc.), habiendo incluso clases de conjuntos de términos, o "clases de clases" siempre en sentido intensional[28], lo que otorgaría una parte de verdad, sin caer en el armonismo en el campo político, a la idea de "clases de un solo elemento" en tanto que habría clases de trabajadores de un solo elemento con-formante. Este solo elemento con-formante sería el pertenecer a una misma sociedad política, pudiendo así "constituirse en clase nacional", o estatal, todas las clases de trabajadores de una sociedad política (Marx y Engels, [1848] 1997: 46; Armesilla, 2017: 42-46), pero siempre en dialéctica entre sí y frente a otras clases sociales no necesariamente "de trabajadores". De esta forma, la dialéctica del campo económico con el político permitiría ver que, por ejemplo, el sintagma de la Constitución de la Segunda República Española, de definición de España como "República democrática de trabajadores de toda clase" (artículo 1º de la Constitución de la República Española, promulgada el 9 de diciembre de 1931), siendo en parte cierto, podría reformularse como "República [democrática o no] de todas las clases de trabajadores" de iure, si bien de facto diversas clases entrarían en pugna entre sí, o frente a otras, por el dominio de la sociedad política.

En términos macroeconómicos, o de dialéctica de Estados, habría una "clase de clases", o clase nacional, en la que los términos o conjunto de términos auto y heteroformantes entrarían también en pugna entre sí, algo que ideológicamente puede reconocer o no el poder político posicionándose, si lo reconoce, de parte de uno o varios de esos conjuntos de términos conformados, aun haciéndolo en nombre de la "clase nacional" o de la "República de todas las clases de trabajadores", ciudadanos y residentes. Así, un sujeto cualquiera podría pertenecer a una clase de trabajadores determinada, bien en las relaciones de producción en sí, o en relación a los salarios percibidos (la distinción, ambigua a veces, entre "clase alta", "media" y "baja", e intermedios), y al mismo tiempo a la clase, eminentemente política, de los súbditos, ciudadanos o residentes de una sociedad política de referencia. Esta pluralidad permitiría ver que también

hay clases de trabajadores que, o bien entran directamente en la producción de mercancías, o bien se limitan a asegurar la circularidad y recurrencia de esa producción, bien sea dentro de las mismas relaciones de producción (en la distribución, intercambio, cambio o venta directa en comercios), o indirectamente desde fuera, aun cuando su propia existencia es producto del modo de producción imperante en esa sociedad política y producto, también, de la forma que adopten esas relaciones de producción, asegurando también con sus trabajos, retribuidos o no, tanto la recurrencia de las relaciones basales de la sociedad política, como la estabilidad recurrente de la misma, como hacen maestros de escuela, policías, militares, trabajadores del servicio doméstico e incluso amas de casa (no siendo este, todavía, trabajo asalariado).

Al elevarse todas las clases de trabajadores de la sociedad política a la condición de clase nacional, esto es, a clase bajo un solo elemento conformante que es la sociedad política misma, las clases de trabajadores se elevan a "pueblo" en tanto que éste es la "parte viva de la nación". Y, a un nivel más trascendental e intergeneracional, se elevarían a nación política, esto es, a Patria, tomada esta como sociedad política *que está*, que ocupa un lugar geográfico-político-histórico en el Universo, en el que moran los padres históricos, los antepasados de los sujetos parte de todas esas clases de trabajadores elevadas a clase nacional, y donde morarán en el porvenir sus hijos y herederos. Ojo, que esta "clase nacional" no es jamás una clase armónica, pues en su seno nacional se da siempre la dialéctica de clases. Y la estabilidad recurrente de una sociedad política no implica su armonía, se tome esta armonía en sentido fascista, socialdemócrata o liberal-democrático.

En definitiva, podríamos dividir hoy día en diversas clases de trabajadores a las clases que conforman la sociedad política sobre la base de las ramas de las relaciones de producción, y en relación a la producción del valor y la propiedad sobre el mismo. Trabajadores productivos serían los productores directos de valor, los proletarios (tanto de la ciudad como del campo, tanto de la industria como del sector primario). Habría también trabajadores distribuidores de valor (transportistas, astilleros), trabajadores intercambiadores (dedicados a la venta de piezas de máquinas a otras industrias complementarias en el proceso productivo que conforma la mercancía final), trabajadores cambiadores (del valor líquido asociado a la

producción), y trabajadores de venta o consumo, los directamente implicados en la venta (empleados de tienda, vendedores, reponedores, etc.). También, entretejida con esta división, se puede dividir a los trabajadores según la relación que conformen, y les conforme, dentro de los ejes del espacio antropológico, habiendo trabajadores circulares (personas que trabajan de cara al público, mediadores sociales, etc.), trabajadores radiales (guardabosques, agrimensores, etc.) y trabajadores angulares (sacerdotes, adiestradores de perros, etc.). Y también se puede hacer una división, entretejida con las anteriores, de clases de trabajadores siguiendo el esquema de las capas y ramas del poder de la sociedad política, por lo que habría trabajadores conjuntivos (funcionarios), trabajadores basales (estando aquí el proletariado moderno, productor directo de valor) y trabajadores corticales (soldados, diplomáticos). Todas estas categorías de trabajadores están entretejidas entre sí, insistimos en ello, y no tenemos por qué negar posibles categorizaciones posteriores.

Lo que ha de quedar claro es que, aquí y ahora, todas estas clases de trabajadores no tienen ningún tipo de propiedad legal, ilegal o alegal sobre los medios de producción, distribución, intercambio, cambio y consumo actuales ni, tampoco, acceso directo o indirecto sobre la gestión conjuntiva, basal y cortical de esos mismos medios que hacen funcionar las ramas de las relaciones de producción. Por lo que, sin negar estas clasificaciones económicas y políticas, su relación con el valor producido y circulante en las sociedades políticas es más antropológico que político, es decir, circular, radial y angular. Serán, por tanto, clases de trabajadores que carezcan del poder efectivo de gestión de la riqueza y que, de manera directa, producen y hacen circular mediante mecanismos complejos de composibilidad y rotación recurrente del valor y, por tanto, de las mercancías.

Tomando en consideración lo dicho sobre la relación entre valor, plusvalor e impuestos, el proletariado actualmente podría redefinirse, no como el "productor de plusvalor", sino como el productor de valor económico del cual forma parte (luego separada en las ganancias del capitalista) el plusvalor, habiendo otras clases obreras que no serían proletariado pero que tienen una relación pareja con él en referencia a la propiedad sobre los medios de producción. Todo esto sin dejar de afirmar que, aun no siendo poseedores de los mismos, y existiendo todavía la forma capitalista de producción de plusvalor y, por tanto, de explotación que Marx

estudió, estas clases de trabajadores se ven beneficiados, en parte, por el actual funcionamiento del entretejimiento de los campos económico y político del mundo actual, en mayor o menor grado. La dialéctica histórica que ha permitido la adquisición de derechos sociales hoy considerados básicos (para los neoliberales, los trabajadores serían *privilegiados*), es lo que ha acercado a todas estas clases de trabajadores a tener algo de capacidad de gestión, a través, sobre todo, de los vectores ascendentes del poder político, sobre la riqueza que, directamente, se encargan de producir. Aunque también se ven perjudicados por dicho entretejimiento en mayor o menor grado en muchos aspectos. El factor antropológico sería lo que explica, en verdad, la explotación de estos trabajadores por parte de las clases dominantes.

Del mismo modo, teniendo en cuenta lo dicho en torno a la propiedad privada sobre bienes inmuebles, sobre todo monetarios, e incluso sobre el valor producido en la sociedad, aquellos sujetos que el poder descendente, y en parte el ascendente, reconozca como propietarios (empresarios, aun siendo *trabajadores* en el sentido de que "trabajan mucho", incluso más horas que algunos asalariados, los cuales, sin embargo, están sujetos a los vaivenes de la producción de *plusvalor relativo*, cosa que esos empresarios que trabajan mucho no), serían una *clase particular de trabajadores* con acciones parciales o totales (mediante operaciones *auto* o *heteroformantes* determinadas, sobre todo, desde el poder político) sobre empresas en propiedad que actúan en las relaciones de producción. Empresarios son los poseedores legales, ilegales o alegales de una empresa. Determinados sujetos como los narcotraficantes y otros parecidos son empresarios *de facto* pero no *de iure*, aun cuando están presentes en determinadas ramas de las relaciones de producción y de manera muy importante. Pero no es lo mismo ser propietario de una empresa sin medios de producción que serlo de otra que sí los tiene. Aquí habría también una jerarquía o pirámide social, y una dialéctica entre los niveles de dicha pirámide, entre estas clases de empresarios, además de una dialéctica con otras clases de trabajadores que no poseen en propiedad medios de producción, ni están presentes como propietarios legales en las diversas ramas de las relaciones de producción.

También habría una dialéctica con respecto al poder político, o con respecto a la clase de trabajadores que, desde vectores descendentes de los

poderes políticos del Estado (funcionarios, etc.), tratan de organizar al resto de clases sociales de la sociedad política en clave estable y recurrente. En esa cúspide económico-política, quienes tienen presencia legal reconocida por uno o varios Estados, en tanto que propietarios de instituciones económicas (las grandes empresas *transnacionales*, cuya sede principal siempre está en una nación concreta) según diversos tipos de combinaciones económico-jurídicas en todas las ramas de las relaciones de producción, podrían ser considerados hoy como la Gran Burguesía del aquí y ahora. Esta clase, y otras, son totalidades mixtas, distribuidas en nuestro mundo en diversas sociedades políticas. Dichas sociedad políticas podrán ser utilizadas por estas clases sociales en pugna, directa o indirectamente, con el fin de asegurar su propia existencia y la consecución de sus intereses tanto frente a otras clases dentro de su misma sociedad política (de trabajadores o de burgueses de diversa escala según sus propiedades legales, ilegales y/o alegales dentro de las ramas de las relaciones de producción) como frente a clases sociales parejas, según las características antedichas, de otras sociedades políticas con las que pugnan en según qué ámbitos.

Dialéctica de clases y de Estados que, en sentido objetivo, describiría las operaciones de estas clases incluso por encima de la voluntad de los sujetos que las conforman, ya sea en ámbitos de consenso de clases como totalidades distributivas (desde las internacionales obreras del siglo XIX a las grandes instituciones "supranacionales" actuales, donde las grandes burguesías estatales más importantes dirimen qué hacer para seguir siendo recurrentes en su existencia, como pueda serlo la Unión Europea, etc.), o incluso organizaciones supraestatales en las que participan Estados cuyas clases dominantes no son solo la Gran Burguesía u oligarquía económico-política que hemos definido, operando en ellas también las ramas más altas del funcionariado de muchos Estados (Fondo Monetario Internacional, OPEP, Banco Mundial, etc.). Así pues, la relación dialéctica entre los propietarios de los medios de producción y su gestión a través de las capas y ramas del poder político, vale también para las clases dirigentes actuales, Gran Burguesía incluida, y para los trabajadores. Lo que implica afirmar que la dialéctica de clases, pacífica o armada, sigue y seguirá existiendo en nuestro mundo actual y en el porvenir mientras exista esta configuración institucional y político-económica, esta dialéctica. Lo que implica que

existirán, por tanto, sujetos y grupos de sujetos, trabajadores o no, que se opongan a lo que hay, bien sea desde postulados anticapitalistas, contracapitalistas (que formulen capitalismos alternativos, más "humanos", más "regulados" o más "desregulados", como sería el postulado por los anarco-liberales o los neoliberales, o socialdemócratas desmarxistizados), o bien desde claros postulados postcapitalistas (comunistas; pues mientras haya capitalismo, habrá comunistas).

Esta distinción dialéctica entre clases de trabajadores y clases de propietarios de los medios que hacen funcionar las relaciones de producción, entretejida con la dialéctica de Estados, y la asunción del Estado como sujeto revolucionario, nos permite vislumbrar un camino por el que afirmar, aquí y ahora, cuáles son los sujetos revolucionarios para el tipo de socialismo-comunismo que pueda postularse partiendo de nuestra concepción materialista de la vida política y nuestra propuesta de "vuelta del revés de Marx". A nuestro juicio, la conjugación de sujetos revolucionarios pasa, a nivel de dialéctica de clases, por los trabajadores distribuidos en las ramas de las relaciones de producción, las capas y ramas del poder político y el espacio antropológico, que no tengan propiedad legal, ilegal o alegal sobre los medios de producción, ni poder político en los vectores descendentes antedichos, incluyendo en estas clases a los productores de valor, los proletarios. Clases de trabajadores que no pueden influir en la legislación tributaria sobre la que se asienta la distribución de la propiedad, del valor y del plusvalor. También el partido de vanguardia, o *bloque histórico de vanguardia* (que en Gramsci es lo mismo, en tanto que Gramsci es leninista), sería sujeto revolucionario a nivel de dialéctica de clases. A nivel de dialéctica de Estados, una vez tomado el poder por este partido de vanguardia o *bloque histórico de vanguardia*, el Estado sería el sujeto revolucionario puesto al servicio de los trabajadores elevados a clase nacional, a nación política, como pedían Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista* de 1848. Y de cara al exterior caben dos vías: o la vía ejemplarista, o la vía civilizatoria comunista. El desarrollo de una u otra de estas vías dependerá de la extensión, población y recursos que tenga ese Estado, pues cuanto más extensión, población y recursos tenga, más podrá actuar como organización totalizadora del Universo en dirección límite hacia el Ego Trascendental. Ambas vías, la ejemplarista y la civilizatoria comunista (*imperialismo generador socialista*, en términos buenianos,

insistimos), son compatibles con el comunismo entendido como idea crítico-negativa reguladora de la práctica raciouniversalista del socialismo específico que el Estado revolucionario desarrolle.

Las operaciones que, en torno a la idea de producción, permiten conformar la vida política en que estamos insertos y de que somos producto, tanto en sentido ontológico como gnoseológico, posibilitarían el ver que las relaciones de producción que tanto a nivel nacional como internacional se desarrollan en la época actual, o en épocas anteriores desde el nacimiento de la vida política son, en buena medida (aunque no solo se reducen a ellas), las verdades (gnoseológicas) que conforman nuestro Universo, y ello en tanto que esas mismas relaciones son términos, a su vez, del campo económico-político. Verdades que no son estados subjetivos, ni productos de la mente. Son relaciones objetivas fruto de la confluencia de cursos operatorios diferentes que, siendo subjetuales, deben ser neutralizados, dando como resultado el contenido de esa verdad-relación, esto es, el cierre tecnológico económico-político.

Aunque las operaciones *autoformantes* y *heteroformantes* ayuden a conformar las clases de términos del campo económico, clases que son básicamente relaciones entre sujetos incluso enclasados en ellas, el estudio de estas clases sociales oscilaría entre las metodologías a–operatorias y bb-operatorias según la disciplina que sea que las estudie (sociología, politología, demografía, Economía Política, etc.), quedando neutralizadas en estos estudios las operaciones *auto* y *heteroformantes* que ayudan a conformar las clases sociales. Esto es así porque estas operaciones, aunque pueden neutralizarse para estudiar clases concretas en sentido aislado, no pueden aislarse nunca por completo en sentido histórico, en tanto que tendrán siempre que estar presentes en lo que a la evolución de la dialéctica de clases y de Estados se refiere. Las clases sociales hoy presentes en las sociedades políticas no son del todo iguales a las clases sociales del pasado, ni tampoco las sociedades políticas actuales son del todo iguales a las del pasado. Y lo mismo vale para el futuro. Ahora bien, la lógica formal, dialectizada, aplicada a la conformación de las clases sociales, las clases de sociedades políticas y también a las clases de mercancías, permite explicar la formación de todas esas clases en diversos contextos históricos. Y permite explicar, también, las contradicciones fuertes entre todas ellas. El núcleo del modo de producción capitalista sigue siendo el mismo. Lo que

ha variado es el cuerpo y el curso que ha seguido, y sigue, este modo de producción.

En resumen, las clases sociales se han conformado sobre la base de operaciones *autoformantes* y *heteroformantes* desde instituciones distintas de poder ascendente y descendente de las capas del poder político, y sobre la base de la propiedad privada (también de los medios de producción), evolucionando históricamente desde el momento en que el Estado estableció, en su conformación, el reparto del territorio apropiado entre sus distintas clases prístinas (la acumulación originaria, el núcleo del modo de producción capitalista). Y la evolución de estas mismas clases sociales no ha parado hasta hoy, pareja a la evolución de los Estados. Una evolución en sentido *heteroformante* (generándose *nuevas* clases sociales) y *autoformante* (transformando en esa evolución histórica a determinadas clases sociales para asegurar así su recurrencia histórica). Esta misma conformación es válida para las mercancías y las clases de mercancías, también en lo que respecta a sus valores de uso. La lógica formal dialectizada puede servir en el futuro para estudiar la conformación de las clases sociales, de las clases de mercancías y valores de uso, y también de las clases de sociedades políticas que, siempre partiendo de operaciones *auto* y *heteroformantes*, produzcan los modos de producción postcapitalistas del futuro.

l) Sobre el dinero

El dinero, que también es producto de operaciones *autoformantes* y *heteroformantes*, está sujeto también en su seno a la distinción entre clases de dinero, incluso en las propias unidades monetarias, pues además de la clase de las monedas (o las clases de las caras y de las cruces, que mantienen entre sí relaciones combinatorias precisas), existe la clase de los billetes, la del dinero en especie, la del dinero digital, etc. Se trata de una institución, en todo caso, *radial-circular* en la época clásica del Estado, cuando básicamente era metales preciosos en forma de piedra o pepita, para pasar, con la moneda trabajada e institucionalizada y el papel moneda, a ser una institución *circular-radial*. Es un contenido específico del cierre tecnológico del campo económico-político, cuyo análisis no se agota en las propias categorías que lo constituyen. Es la propia institución del dinero la que ha de dar lugar a la invención de las variables en el campo del álgebra,

por ejemplo. Pero esto no quiere decir que comparemos el dinero con el álgebra, sino que, si el dinero parece un conjunto de variables, se debe a que las variables han comenzado por ser ellas mismas "metáforas monetarias". El nombre mismo de "valor", dado a los argumentos de las variables, tiene origen y parentesco en relación a la terminología económica, ya que la moneda no es solo signo, sino un signo variable (Bueno, 1972a: 33-34; 115).

El valor del dinero es su capacidad adquisitiva, su capacidad para ser sustituido por ciertos "argumentos" que son las mercancías que, con el dinero, pueden adquirirse. Al aceptar una cantidad determinada de dinero a cambio de una mercancía lo hacemos por el crédito que nos impone el dinero, algo más que un mero sentimiento psicológico en cuanto valores realizables ante otras personas en otro punto del tiempo. Una variable es, sobre todo, un signo referido a un campo de variabilidad (x a) $x =\{x_1, x_2, x_3,... x_n\}$, incluyendo el signo x en una intensión distributivamente participada por los términos de su campo.

Como institución, lo esencial del dinero, en cuanto universal, es que tiene naturaleza de variable, y su sustancia es inmarcesible en cuanto es participada, por lo que no se consume en el momento de realizarse, es decir, en su uso. Si el dinero se consume ha de ser sustituible por otra unidad monetaria similar, al igual que el resto de mercancías, lo que hace referencia a la composibilidad de factores, esencia de la Razón económica junto con la rotación recurrente. Y esto ocurre del mismo modo en que se sustituye un signo variable tipográfico por otro indiscernible. Lo que constituye formalmente al dinero como tal es su naturaleza de signo formal, por cuanto todo el dinero se dirige a *representar* otras mercancías distintas de sí mismo y sin hacerse a sí mismo presente en su entidad intrínseca.

Cuando Marx define el dinero como la forma enajenada de la mercancía ello podría reinterpretarse, en esta "vuelta del revés de Marx" que estamos proponiendo, de manera que una mercancía enajenada pueda verse como una mercancía "suplida" por otra, no por sí misma (una pura operación *heteroformante*), hasta que en esta función, el propio contenido-dinero, en abstracto, quede superfluo, siendo el límite de esta enajenación que el dinero *deje* de ser mercancía (enajenada al límite, sería billete convertible o dinero digital). Una "moneda pura" cuyo estatuto sería el signo formal, algo

que ya ocurrió con el signo-oro que en la Antigüedad se usaba junto a la plata, el bronce y el cobre. El signo-oro será signo de la cantidad de oro contenida en la pieza, convirtiendo el dinero en moneda. La moneda será entonces, y hasta hoy (también el papel moneda) una variable cuantitativa, sin perjuicio de la existencia de intervalos fijos. La cantidad es esencial a las monedas, al dinero, implicando medida de alguna manera y, a su vez, igualdad, así como relaciones de simetría, transitividad y reflexividad. Y esta constituye la base para hablar del trabajo de los sujetos en el campo económico como fundamento de esta igualdad, o lo que es lo mismo, del valor como configuración.

Los marcos de las variables monetarias están constituidos por los propios sujetos, entrelazados según configuraciones de necesidades objetivas, concretas, históricas y, en lo que ahora nos ocupa, también intercambiables. Los campos de variabilidad del dinero son los conjuntos de mercancías hasta los que llega su valor adquisitivo. Sustituir la variable por un valor es una operación, y una relación, dada dentro de un contexto determinante que puede ser una función. Además, dicha sustitución puede ser correcta (económica) o no (antieconómica) en lo que concierne a la composibilidad de factores. En definitiva, el dinero no es solo un signo de mercancías, pues también lo es de bienes y servicios sustituibles en el espacio formado por la pluralidad de los sujetos, los cuales son también *canjeables entre sí* en el marco de la venta de fuerza de trabajo. El valor de uso, en sí, solo deja de ser un concepto extraeconómico (estético, incluso biológico) cuando está asociado a mercancías y clasificado según el Sistema Armonizado de Definición y Clasificación de Mercancías. El valor de cambio ya no sería el único concepto con significado económico, ya que no es una entidad sobreañadida al valor de uso de las mercancías como concepto económico. El valor de uso intercambiable será el sobreañadido, en tanto que concepto del campo económico, a las mercancías producidas en dicho campo en círculos más o menos amplios. Y lo es tanto como el valor de cambio y, en definitiva, el valor. De hecho, el dinero es un conjunto de signos que puede dotarse de valor de uso canjeable.

El dinero puede funcionar como instrumento de intercambio, al mismo tiempo que, como variable formal, es instrumento de pago y de reserva de valor. En el campo económico, si *a* corresponde a las cantidades de dinero en general, como mercancía, y *b* al conjunto de todas las mercancías que

envuelven a la mercancía dinero, la cantidad de dinero en circulación en una sociedad política determinada, como consideración comparativa, así como las relaciones que esa circulación implican, no tienen únicamente un significado intraeconómico, sino también extraeconómico. El dinero circula en la capa basal, es regulado por la capa conjuntiva y protegido, en buena medida, por la capa cortical en tanto que ésta permite, también, su intercambiabilidad internacional. Si su significado específicamente económico reside, por ejemplo, en la conexión entre la tasa de interés y el volumen circulante de dinero, éste y las relaciones establecidas entre los sujetos mediante él pueden tener un significado extraeconómico, ontológico-filosófico, por ejemplo para la exploración histórica de la ontología de la libertad humana.

Un sistema monetario determinado es un sistema de variables en el que los signos o símbolos variables pertenecen a estratos distintos, existiendo la posibilidad de transformar estos estratos. Existen también distintos sistemas monetarios, al igual que existen diversos sistemas de variables aritméticas o lógicas en las que cabe la transposición de unos a otros, dentro de unos determinados límites, o lo que es lo mismo, la convertibilidad de monedas de sistemas monetarios diferentes.

Si una variable monetaria, realizándola al transferirla a otro marco en vez de permanecer indeterminada, se sustituye por un valor sustituyendo el dinero por una mercancía, (en el acto de compra) entonces nuestro dinero pasa a ser posesión del vendedor de la mercancía. La determinación proposicional de nuestro campo de variabilidad opera una indeterminación en el campo de variabilidad de la institución que presta un servicio o vende una mercancía, lo que equivale al proceso de suprimir una ligadura de una variable. Si se establece la correspondencia entre sujetos poseedores de dinero, también en forma de capital (sujetos individuales, empresas transnacionales, Estados, etc.), y las ecuaciones o inecuaciones matemáticas (operaciones *heteroformantes*) o lógicas (operaciones *autoformantes*) en un sistema económico dado o en una economía nacional dada, ello podría corresponder con un sistema de ecuaciones o de inecuaciones. En ambos casos, las variables deben ser sustituidas de manera que la verificación (composibilidad) del sistema económico pueda llevarse a cabo. Pero mientras que en los sistemas de ecuaciones formales *auto* y *heteroformantes* la variable que se sustituye se retira como signo del sistema, salvo que el

sistema mismo no encuentre sus soluciones por ser indeterminado, en un sistema económico complejo el dinero realizado en una ecuación o función proposicional se transfiere a un lugar ocupado antes por una constante, que será una mercancía. Esto aproximaría un sistema económico complejo realmente existente a un sistema formal determinado, a un sistema siempre abierto en sus variables, e incluso a un sistema lingüístico operatorio que conste también de variables transferibles recurrentes (Bueno, 1972a: 126).

Para terminar, diremos que la libertad de circulación del dinero, así como la libertad en sentido económico en general, no se configura, ni puede configurarse, como una propiedad positiva (como naturaleza "creadora" del propio sistema económico, aun determinada causalmente), en la que los propios sujetos vayan siendo modificados y, con ellos, los planes y programas político-económicos de la sociedad política. Esa libertad de movimiento de capitales está, por ello, totalmente determinada por la dialéctica de clases y de Estados y, también, por la producción de valor económico que circula, como configuración, en el marco de las relaciones de producción nacionales e internacionales.

m) Rotación recurrente y circularidad de los valores económicos

Como ya dijimos, dentro del campo económico se desarrollan las relaciones de producción por las que las mercancías circulan de mano en mano desde la producción de mercancías misma hasta el consumo en los hogares, volviendo incluso al proceso productivo en forma de material a reciclar. También vuelven tras el trueque y la venta a propietarios privados de la industria o el comercio, que también podrían reutilizar los objetos o parte de ellos en el proceso de rotación recurrente de las relaciones de producción. Se trata de un proceso ininterrumpido que, como hemos visto, depende tanto de factores eco- nómicos (de Economía Política y política económica) como extraeconómicos (políticos, demográficos, científicos, técnicos y tecnológicos, aunque estos con especial presencia en el campo económico, etc.).

La circulación y rotación recurrente de mercancías conlleva también la circularidad de los valores, tanto de uso como de cambio, así como de los costes y precios de producción sobre los que orbitan los precios comerciales finales, dependiendo la recurrencia de todos ellos de los factores antedichos. La composibilidad de todos estos factores económicos y

extraeconómicos dentro de las relaciones de producción, y su evolución (también de la evolución de modos y medios de producción), conecta la recurrencia de las instituciones económicas, de los mercados y de los planes y programas político-económicos entretejidos entre sí, con los planes y programas políticos de la sociedad. Sin Estado no habría rotación recurrente ni circularidad de los valores económicos, y al mismo tiempo, sin rotación ni circularidad, la estabilidad recurrente del Estado sería imposible. Sin dialéctica de Estados y de clases no podría haber rotación recurrente ni circularidad internacional de los valores económicos, pues su característica como configuraciones se da, también precisamente, en el hecho de circular universalmente a través de la dialéctica de Estados. Es decir, la dialéctica de clases y de Estados implica la transformación a escala universal de M-D-M' y de D-M-D'.

La producción de valores como configuraciones, y su inserción en las relaciones de producción del campo económico en una sociedad política determinada con su particular sistema económico y político, más el entretejimiento de ésta con otras sociedades políticas con sistemas políticos y económicos similares o distintos (dependiendo de su configuración institucional, y sus propias relaciones de producción, produciendo y haciendo circular sus propios esquemas de identidad), constituye, por una parte y como ya dijimos, el bombeo de sangre de cada sociedad política particular, y el núcleo económico-político que permite la interconexión en *symploké* de sociedades políticas diversas. Esta interconexión o *symploké* tiene puntos álgidos de composibilidad e incomposibilidad (Estado fallido en lo político-económico). Al mismo tiempo, está en dialéctica con otros tipos de *symploké* políticas, diplomáticas, etc. (a través de normas, dialogismos y autologismos, propios del eje pragmático del espacio gnoseológico, en lo que se refiere al intercambio de conocimientos científicos entre sociedades políticas, etc.). Estas configuraciones políticas no podrían darse sin Estados en dialéctica entre sí y sin nuestro Estado de referencia. La composibilidad de factores en el campo económico, la Razón económica, la producción de valor, no sería posible, insistimos una vez más, sin dialéctica de clases y de Estados.

1. En nuestro caso, la idea de producción tiene unas posibilidades de desarrollo enormes a través de la figura del Ego Trascendental y de la hipótesis de DU4 y de posibles DUn.
2. “Con baldosas de cerámica hexagonales o cuadradas puedo cubrir un pavimento sin lagunas; pero no puedo cubrirlo con baldosas pentagonales de corcho. La disociación se establece entre el género hexagonal y cuadrado en cuanto a su capacidad de cubrir espacio; pues la razón por la cual las baldosas de cerámica, etc., cubren el espacio es por ser hexagonales, y la razón por la cual los pentágonos de corcho no lo cubren, no es el ser de corcho, sino el ser pentagonales” (García Sierra, 2000: 87).
3. “El órgano (como instrumento musical) y la catedral no estuvieron separados en sus primeros siglos; pero la música de órgano fue disociándose de los servicios religiosos incluso en el transcurso de esos mismos servicios. Los procesos de fisión nuclear que tienen lugar en un reactor atómico nos ponen ante un proceso de disociación entre el ‘género natural’ que comprende al proceso del uranio y el ‘genero cultural’ que comprende la trama del reactor: los átomos de uranio, por decirlo así, ‘no saben nada de la trama a la que están siendo sometidos’ para dar lugar a procesos análogos a los que tienen lugar en un ‘reactor natural’. El desarrollo de las formas arquitectónicas tiene lugar, principalmente a través del proceso de desarrollo de la ciudad; más aún, la gran mayoría de las morfologías arquitectónicas son inseparables de la vida urbanística, así como también los cambios urbanísticos no pueden concebirse disociados de los cambios arquitectónicos. Sin embargo, hay indicios abundantes que permiten hablar de una disociación esencial entre el desarrollo de las formas arquitectónicas y el desarrollo de las formaciones urbanísticas, como si las ‘legalidades estéticas’ que presiden los cursos de desarrollo de las formas arquitectónicas y el desarrollo de las formaciones urbanísticas fueran distintos y esencialmente disociables de las legalidades urbanísticas (demográficas, económicas) que presiden el desarrollo y sus ritmos de la ciudad. Otro ejemplo: el proceso de desarrollo a través de la Iglesia romana, y de expansión universal del Imperio Español en la época moderna (y a través de la cual, a su vez, la Iglesia romana llegó a ser verdaderamente católica [*universal*]) incluye a su vez la disociación esencial progresiva entre la estructura política y social de ese Imperio y las estructuras religiosas a las que estaba disociado” (García Sierra, 2000: 90).
4. Algo ya comprobable en estadios de evolución humana anteriores a la conformación del campo económico: “En las transformaciones de un sílex en hacha musteriense, los términos son las lajas, ramas o huesos largos; operaciones son el desbastado y el lijado y relaciones las proporciones entre las piezas obtenidas o su disposición” (García Sierra, 2000: 92).
5. Esta cita es importante de cara a entender el concepto de “trabajador” implicado en esta propuesta de “vuelta del revés” de la Economía Política de Marx.
6. “[...] si la línea punteada expresase solo una entidad mental, la desviación parabólica lo sería solo por relación a una línea mental y, por tanto, la fuerza como causa de la aceleración, no sería necesaria, pues no hace falta ninguna fuerza necesaria para desviar la trayectoria de un móvil respecto de una línea mental que tomamos como referencia. La línea punteada designa algo real (material), solo que su materialidad no es ni física ni mental; es ideal-objetiva, terciogenérica. Pero, ¿por qué habría que considerarla segregada del movimiento físico, hipostasiada como un contenido de un metafísico mundo ideal? El ejemplo muestra cómo es posible reconocer a los contenidos terciogenéricos sin necesidad de ‘desprenderlos’ del Mundo; pues la línea inercial aparece asociada intrínsecamente (y como ‘inducida’ por él) al móvil que está desviándose de ella” (García Sierra, 2000: 105).
7. “La capa de complejidad ‘más baja’ que se supone dada en el intervalo que va de 0 a 10^{-43} segundos en la ‘singularidad originaria’, no constituye, en definitiva, el ‘primer escalón ontológico’

del universo material sino, a lo sumo, el primer escalón gnoseo-lógico establecido desde las categorías físicas" (García Sierra, 2000: 99).
8. "[...] las alas de la gaviota no serían conceptuadas como alas si no las hubiésemos percibido en la gaviota volando" (García Sierra, 2000: 148).
9. "El Escorial, por ejemplo, constatamos al considerar que determinadas morfologías –columnas, arcos, etc.– 'reflejan' morfologías de edificios grecorromanos, del Panteón de Agripa, por ejemplo [...]. El concepto de influencia está aquí referido, ante todo, al efecto mismo (*El Escorial tiene influencia clásica*), aunque siempre supuesta la mediación de sujetos operatorios; nadie puede pensar seriamente que un arco de El Escorial se asemeje a un arco de El Panteón de Agripa por la 'acción física' de este sobre aquel, a la manera como el negativo fotográfico actúa sobre el papel de revelado. Los modos de influencia pueden diferenciarse también según los grados de intervención en el proceso de los sujetos operatorios" (García Sierra, 2000: 169).
10. "[...] el mercado es un mero dispositivo destinado a coordinar los diversos momentos individuales de un proceso mucho más importante que el intercambio. Mientras que los anteriores escritos económicos de Marx se habían centrado alrededor del movimiento de la competencia, los *Grundrisse* analizan sistemáticamente, por primera vez dentro del conjunto de su obra, la economía de la producción" (Nicolaus, en Marx, [1857-58a] 2008: XVII).
11. "El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto de consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no solo objetiva sino también subjetivamente. La producción crea, pues, el consumidor [...] La producción no solamente provee un material a la necesidad, sino también una necesidad al material [otro quiasmo]" (Marx, [1857-58a], 2008: 12).
12. Y continua Marx en la misma página y la siguiente: "Los mongoles, por ejemplo, devastando a Rusia, actuaban de conformidad con su producción que no exigía más que pasturas, para las cuales las grandes extensiones inhabitadas eran una condición fundamental. Los bárbaros germanos, para quienes la producción consistía en agricultura practicada con siervos y en una vida aislada en el campo, pudieron someter tanto más fácilmente las provincias romanas a estas condiciones, por cuanto la concentración de la propiedad de la tierra que se había operado en ellas había transformado por completo las antiguas condiciones agrarias. Es una noción tradicional la de que en ciertos periodos se ha vivido únicamente del pillaje. Pero para poder saquear es necesario que haya algo que saquear, es necesaria una producción. Y el tipo de pillaje está determinado también por el modo de producción. [...] Cuando se roba el esclavo se roba directamente el instrumento de producción. Pero también es preciso que la producción del país para el cual se ha robado esté organizada de manera que admita el trabajo de los esclavos, o bien (como en América del Sur, etc.) debe crearse un modo de producción que corresponda a la esclavitud" (Marx, [1857-58a) 2008: 18-19).
13. "Las relaciones de producción son formas sociales de manipulación de la materia en el campo económico, y los valores son su verdad gnoseológica, pero todos ellos, al mismo tiempo, son relaciones de producción. Las categorías económicas no son más que expresiones teoréticas, 'abstracciones' de relaciones de producción (oferta y demanda son relaciones de una determinada producción, como intercambios individuales). La forma de los bienes refleja las propiedades del área social (del campo económico, en un sentido histórico y tecnológico)" (Armesilla, 2012: 23).
14. Adelantando en parte conclusiones, y a tenor de las propuestas de Marshall sobre la utilidad marginal del dinero, es necesario, aún como nota a pie, comentar este párrafo de un artículo de Gustavo Bueno (2013: 2) al respecto de esta idea marshalliana: "Este proceso de transformación de la perspectiva beta operatoria en una perspectiva alfa operatoria puede advertirse, aún manteniéndonos en el mismo campo de la economía, en dominios distintos de la teoría de la crisis, incluso en los dominios de la teoría del mercado ordinario (que, desde luego, se inscribe en el eje circular). Los

análisis marginalista s–cuyos precursores, según Alfred Marshall, serían Cournot y Gossen, y sobre todo Jevons o Edgeworth–, considerados desde una perspectiva gnoseológica, representarían el paso de la perspectiva objetual beta operatoria a una perspectiva alfa operatoria. La perspectiva subjetiva del análisis económico del mercado fue transformada por Jevons en una perspectiva objetiva, al adoptar como criterio de la medida de los deseos subjetivos de un bien –de los deseos de felicidad– por el dinero que el sujeto estuviese dispuesto a dar por el bien que satisface ese deseo o produce esa felicidad. Desde la perspectiva objetiva ya se hacía posible representar geométricamente las leyes de variación de la utilidad marginal, porque la du/dx mide el grado marginal de utilidad". Bueno se equivoca en este párrafo al señalar a Jevons como el introductor del dinero como medida de la utilidad, pues este propuso los útiles. Fue Marshall el que verdaderamente lo propuso. Además, el paso de metodologías β–operatorias a α–peratorias también se realiza en la teoría del valor-trabajo, siendo a nuestro juicio extraño que pueda haber un cierre operatorio en dos teorías del valor económico antitéticas, una subjetiva-idealista y otra materialista. En todo caso, la medición del grado marginal de utilidad que realiza Marshall, sobre la base del dinero –cuya fórmula que presenta aquí Bueno es de Jevons, y Marshall la criticó, así como Blaug y De Marchi hicieron lo propio con la de Marshall (Armesilla, 2015: 72-74)–, y la representación geométrica del grado marginal de utilidad, pueden explicarse desde una base técnica y tecnológica más sólida, la de una teoría del valor-trabajo que realice el dibujo geométrico de la curva de demanda partiendo de las funciones del efecto precio, algo ya posible antes de la revolución margiutilitarista de 1871. Si el cierre categorial permite hacer cierres de cualquier teoría dentro de las ciencias sociales, solo por la neutralización de operaciones, siendo indiferente si esta neutralización se da en dos teorías antitéticas dentro de un mismo campo gnoseológico, caben tres opciones: a) o bien la teoría del cierre categorial del materialismo filosófico de Gustavo Bueno es errónea y confusa; b) o bien la teoría del cierre categorial demuestra que los cierres en las ciencias sociales son difíciles y, si se producen, son casi "gratuitos" en tanto pueden cerrarse dos teorías antitéticas dentro de un mismo campo (demostrando la imposibilidad de cierre gnoseológico fuerte en estas disciplinas); c) o bien Bueno no ha tenido en cuenta la apreciación de que no es necesaria la función de utilidad marginal para realizar el dibujo geométrico de la curva de demanda y, por lo tanto, el cierre mayor es posible en una teoría que parta de una base positiva técnica y tecnológica más sólida que de otra que maneja una idea tan problemática como pueda serlo la de la derivada infinitesimal del grado último de satisfacción que produce a un consumidor individual una última unidad de una mercancía consumida. O puede ser una combinación de dos de estas opciones, o de las tres al tiempo. Lo que está claro es que el dinero que el consumidor "esté dispuesto a pagar" (algo que no se podría saber, en teoría, sin la preferencia revelada de Samuelson) por una determinada mercancía dice mucho del grado de demanda, aunque es distinto del dinero que paga efectivamente, pero es algo ajeno totalmente a la idea de utilidad marginal a nivel gnoseológico, pues la idea de utilidad marginal es más filosófica que económica. No en vano, si no se hiciese esta distinción, habría entonces cierre α-operatorio en disciplinas tan dispares como la ebanistería, la jardinería, la escultura o la literatura, sobre la base de criterios muy diversos a cada cual más peregrino si no se analiza el contexto determinante de un determinado concepto gnoseológico y de todo el armazón teórico, histórico, positivo, institucional concreto que sirve para construir el campo en que está inserto. Como no creemos que sea así, proponemos por ello de manera esencial, como crítica a este párrafo de Gustavo Bueno, el importante hecho de que la idea de utilidad marginal es totalmente prescindible para construir un campo económico con cierre tecnológico α-operatorio.

15. La esclavitud es un particular tipo de relación de producción por la que un sujeto, el esclavo, es propiedad económica de otro sujeto, el amo, de por vida si no es liberado. Actualmente, se calcula que hay cerca de 27 millones de esclavos en el mundo, cantidad superior, por motivos demográficos entre otros, a cualquier etapa histórica anterior, incluida la etapa clásica del esclavismo en la Antigüedad y la etapa del comercio moderno de esclavos. Puede decirse que la trata de personas,

mujeres y niños principalmente, y de manera destacada para la prostitución, es una nueva modalidad de esclavitud contemporánea. La trata de personas genera al año unos beneficios cercanos a los 9.000 millones de dólares estadounidenses en todo el Planeta.

16. El flogisto era una hipotética sustancia que producía la inflamación de las cosas al combustionarse. Se trata de una teoría científica obsoleta, cuya parte de verdad era que los cuerpos en combustión perdían una determinada cantidad de masa al quemarse. La teoría del flogisto afirmaba que la masa que se perdía en la combustión era, precisamente, la sustancia del flogisto, por lo que todo cuerpo con flogisto era susceptible a combustión. Lavoisier, en su obra Reflexiones sobre el flogisto, para formar parte de la teoría de la combustión y la calcinación, publicada en 1777, demostraba que, al combustionar plomo, estaño o azufre, la masa de estos cuerpos tras quemarlos era mayor que antes de combustionarlos, invalidando la teoría del flogisto. Al eliminar el flogisto de la explicación de la combustión de los cuerpos, y gracias a los experimentos de Lavoisier, se demostró que en la combustión los cuerpos ganaban masa por el contacto de las sustancias químicas de esos mismos cuerpos con el oxígeno del aire, y que posteriormente esos cuerpos perdían masa porque el aire, en contacto con ellos durante la combustión, perdía oxígeno.

17. "El ritmo de un batallón desfilando encauza los movimientos de los soldados, pero no los impulsa; lo que hace marchar a los soldados son sus músculos, suficientemente alimentados; sus pasos son canalizados por el ritmo pautado del desfile, pero este ritmo no es el que mueve a los músculos de quienes integran el batallón. El ritmo pautado lo impone el poder legislativo, pero la marcha lo ejercitan los músculos de las fuerzas ejecutivas (Bueno, 2003b: 6).

18. Frente a la libertad negativa que niega dependencia respecto a algo (libertad de), la libertad positiva no es independiente del determinismo causal, pues es la capacidad de realizar una acción o acciones (libertad para). La libertad no es libre arbitrio, ni es voluntad, sino que es el resultado de causar determinados efectos sobre otros sujetos o cosas que, al mismo tiempo, nos codeterminan. La libertad sería, según Spinoza, conciencia de la necesidad, en tanto los sujetos únicamente podemos ejercer nuestra libertad en un determinado círculo de acciones. Si nuestros actos son concatenaciones necesarias que ayuden a forjar nuestra personalidad, entonces se puede decir que nuestras acciones son libres, dentro de la conciencia de nuestras necesidades. Aquellos actos de los que nos consideramos causa, serán verdaderamente actos libres. La libertad también es poder constituido en la dialéctica de unas normas con otras, y luchar por la libertad significará luchar contra aquellos que tienden a limitar mi poder. Esta lucha por la libertad nunca podrá concebirse en sentido de libertad negativa, conductual o subjetivista, como actos aislados de elección del sujeto. Los sujetos que vivan en una determinada sociedad política podrán considerarse libres si los mecanismos deterministas por los cuales responden a las normas, leyes y costumbres, actúan en el ámbito de sus esferas individuales de tal modo que los sujetos de referencia puedan tener capacidad para cumplir trayectorias personales independientemente de otros sujetos de su entorno.

19. "[...] junto a las concepciones teológicas del Estado (el panteísmo estatal, de Hegel o de Donoso Cortés) o las teorías jurídicas (que parten de la definición del Estado como un Estado de Derecho) o a las teorías policíacas (el Estado gendarme garantía de la paz y el orden público) o a las teorías culturales (el Estado de cultura de Fichte y sucesores) o las teorías lúdicas (el origen deportivo del Estado de Ortega) cabría reconocer también la figura de unas concepciones tributaristas del Estado, organizadas en torno a la teoría del Estado recaudador (de contribuciones)" (Bueno, 2003b: 7).

20. "[...] no será el Gran Almacén Central [Harris, Sanders, Price] el núcleo del protoestado redistribuidor, sino que este núcleo estará representado más bien por el estado mayor de la sociedad protoestatal, que no solo defiende sus bienes, sino que tiende a saquear a los convecinos o a propiciar razzias lejanas" (Bueno, 2003b: 10).

21. "La distinción entre fisco y erario no sería, por tanto, una mera peculiaridad del Derecho romano. El Derecho romano habría formalizado una distinción casi universal, a saber, la parte del tributo o

botín que pasa al príncipe o a los primates para atender a sus gastos como tales (es el fisco –originariamente fisco era una cesta en la que se metían las monedas–, que se distingue también de las propiedades privadas que el príncipe o los primates puedan tener) y la parte que pasa al tesoro público o erarium. Septimio Severo instituye la res privata Principis, una caja que ponía a disposición del Emperador y familia enormes sumas, pero además de la administración de la res privata abre otra, el fiscus, más próxima al tesoro público" (Bueno, 2003b: 10).

22. "La familia, o el [sujeto individual] forma parte también de la sociedad zoológica, que tiene un hábitat o nicho, aunque sea cambiante, que ha de apropiarse cada día de alimentos, etc. No por ello cabe suponer que la oposición entre la sociedad o vida privada y la vida política se establezca únicamente a través de una línea fronteriza que separa las sociedades naturales o prepolíticas de las sociedades políticas, porque también ha de separar a funciones o situaciones que presuponen ya a la propia sociedad política" (Bueno, 2003b: 11).

23. "La denominación de los contribuyentes como sujetos pasivos está determinada sin duda desde el punto de vista, por ejemplo, de la actividad recaudatoria del cuerpo de los decemprimi constituido (en la época de los Antoninos) para recaudar impuestos directos, o del cuerpo de los publicani (para recaudar impuestos indirectos) que actuaban ante los contribuyentes a la manera como actuaban los buscadores de oro ante los depósitos ocultos y pasivos del metal en cualquier parte del Imperio" (Bueno, 2003b: 12).

24. "Solo el poder ejecutivo (pongamos, por caso, la Guardia Civil) puede cubrir la protección de la propiedad privada del contribuyente, sin la cual el propio contribuyente no podría mantener su condición de tal. Por lo demás, las funciones extrafiscales del tributo suelen estar reconocidas, de un modo u otro, por casi todas las sociedades políticas. Las tributaciones sirven siempre al poder político como instrumento, justo o injusto, de dominación, de igualación o de discriminación, de creación de capas, mayoritarias o minoritarias, estabilizadas de la sociedad política o, contrariamente, de capas inestables si la redistribución es excesivamente injusta. Mediante el tributo se busca a veces favorecer un tipo de instituciones [...] o bien perjudicarlas para debilitarlas o extinguirlas" (Bueno, 2003b: 14).

25. "[...] las verdades algebraicas formales significadas dependen de la propia física de sus significantes" (Bueno, 1979a: 28).

26. "[...] se advierte mejor la maquinaria operatoria en las igualdades binarias 101+111=1000+100 que en 5+7=8+4, pero en las identidades a+a'=b+b', en modo alguno, ni siquiera aparentemente, cabe hablar de nexo analítico, porque no es posible obtener las clases complementarias b,b' de las a,a', ni recíprocamente. A nivel algebraico, desde luego, como hemos dicho; pero incluso cuando interpretamos estas fórmulas boo-leanas en un modelo no tipográfico. Supongamos que interpretamos 1 como un círculo y las clases complementarias como semicírculos codiametrales suyos (siendo la operación + el adosamiento de dos semicírculos codiametrales suyos). La igualdad a+a'=b+b', que es ahora geométrica, es sintética, porque la división de un círculo en dos semicírculos a y a' no contiene analíticamente su división en b y b' ni las infinitas divisiones posibles (el teorema dicotómico atribuido por Proclo a Tales de Mileto no es, por tanto, trivial, analítico, sino sintético" (Bueno, 1979a: 34).

27. Además habría tres modos principales de cursos operatorios autoformantes. El reiterante o modular, cuando la operación reproduce de manera inmediata, en condiciones de totalidades distributivas, uno de los factores nucleares o todos ellos, en el que el operador desaparece como término. El absorbente, en el que se determina la eliminación del término al que se aplica la operación, reapareciendo como resultante el término absorbente (ax0=0), como así ocurre con la demolición de edificios, por ejemplo. Y el involutivo, en el que una operación conduce de manera interna, reiterándose encadenadamente sobre sus resultados anteriores, al término o términos de partida, los parámetros, después de una serie de pasos infinitos o finitos.

28. "Supongamos que las clases A=mamíferos, B=aves, C=peces... (se trata de recoger todas las clases de vivientes) son totalizadas en la clase G=A B C definida como la clase de los organismos cuyas células tienen ADN. La clase G sería distinta a la clase Q= A B C pero no en extensión (suponiendo que todos y solo los vivientes sean organismos con ADN), sino en intensión, en la medida en que suponemos que G= A B C ... ha borrado la morfología de los mamíferos, aves, etc., etc. Cuando decimos que Hombre –el Hombre de la Declaración de derechos– no es meramente la reunión de los blancos, negros y amarillos, sino que es la Persona, acaso estamos intentando regresar a ciertas notas intensionales que precisamente suponen la eliminación de las pigmentaciones" (Bueno, 1979b: 18). En Marx, también se eliminarían las "pigmentaciones" de las mercancías.124. "El ritmo de un batallón desfilando encauza los movimientos de los soldados, pero no los impulsa; lo que hace marchar a los soldados son sus músculos, suficientemente alimentados; sus pasos son canalizados por el ritmo pautado del desfile, pero este ritmo no es el que mueve a los músculos de quienes integran el batallón. El ritmo pautado lo impone el poder legislativo, pero la marcha lo ejercitan los músculos de las fuerzas ejecutivas (Bueno, 2003b: 6).

Capítulo VII

Materialismo económico y materialismo político. La Teoría Circularista-Sintética del Valor-Trabajo (TCSVT)

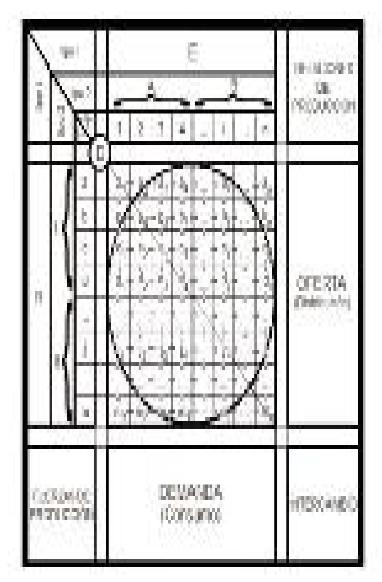


Figura 4.1. Tabla de las categorías de la Economía Política de Gustavo Bueno, 1972a: 47

En este capítulo vamos a ofrecer las conclusiones derivadas del análisis que realizamos en *Trabajo, utilidad y verdad* (Armesilla, 2015), con el objeto de comparar, desde la teoría del cierre categorial, a la teo-ría del valor-trabajo con la teoría de la utilidad marginal. En aquel trabajo, nuestra tesis de llegada fue que se producía un cierre tecnológico en la teoría del valor-trabajo, que no se producía en la teoría de la utilidad marginal. Y que la primera absorbía los elementos materialistas de la segunda en lo que respecta a la demanda, particularmente el efecto-precio, ya explicado también en este ensayo. Mostramos que la filosofía de la ciencia y un determinado campo de las ciencias sociales podían influirse mutuamente, en tanto que la teoría del cierre categorial podía permitir el purgar al campo económico de elementos extraeconómicos innecesarios para conformar los cierres operatorios de dicho campo, posibilitando que el campo económico alcanzara un cierre II-a2 sin mácula margiutilitarista, que hacía que dicho campo, sobre todo en lo que respecta a la microeconomía, se liberase de

elementos no ya b-operatorios, sino filosóficos idealistas. Remitimos a nuestro breve ensayo de 2015 para profundizar en estas cuestiones. Tan solo queremos recordar que en aquel ensayo reprodujimos la Tabla de las Categorías de la Economía Política, realizada por Gustavo Bueno, que podemos ver encima de este párrafo (Armesilla, 2015: 23). Tabla en la que, dicho sea de paso, la pseudocategoría de utilidad marginal no aparece por ningún lado. También realizamos una simplificación de dicha tabla, que recogiese las categorías fundamentales del campo económico de manera más esquemática (Armesilla, 2015: 109). Así pues, lo contenido en este capítulo es una síntesis de lo desarrollado en 2015, entretejido con lo desarrollado en el presente ensayo. Y, por consiguiente, siguiendo la exposición ya ofrecida en la Introducción, de las conclusiones de nuestra Tesis Doctoral.

En aquel ensayo de 2015 explicamos la tabla de Bueno, y los elementos constitutivos de la misma, así:

> En la tabla puede verse cómo los sujetos dentro del campo económico, representados por los números 1, 2, 3, 4, ..., *n*, y enclasados en las clases sociales, o clases de clases, de productores, consumidores, etc., A, B, etc., dentro del Estado E, tienen relaciones (de producción) mutuas circulares, a través de mercancías producidas y consumidas por ellos mismos representadas por las letras a, b, c, d, ..., *m*, agrupados a su vez en clases, y clases de clases, de bienes I, II, etc., clasificación de la que se encarga la Merceología. Los bienes y sus clases representan la riqueza nacional, combinación entre productos nacional e interior brutos, R, siendo todo ello el motor productivo de la sociedad política, las fuerzas de producción de la vida política. El dinero D sirve como *bien*, como institución que circula y permite la circularidad de las relaciones de producción, que oscilan entre la demanda y la oferta que dentro del campo económico regula el intercambio microeconómico de mercancías, siempre que estos servicios puedan hacerse equivalentes a un bien. Las fuerzas de producción permiten las relaciones de producción y forman parte de ellas, ya que las mercancías que permiten la producción de otras mercancías son también productos históricos cuya existencia influye en el comportamiento de productores y consumidores independientemente de la voluntad de estos (Armesilla, 2015: 23-25).

Y profundizábamos en la explicación de esta tabla enlazándola con la idea de Razón económica que Isaac Rubin tenía:

> La división social del trabajo une a todos los productores de mercancías en un sistema unificado que recibe el nombre de economía nacional, en un “organismo productivo” cuyas partes se hallan mutuamente relacionadas y condicionadas. ¿Cómo surge esta conexión? Por el intercambio, por el mercado, donde las mercancías de cada productor individual aparecen en forma despersonalizada como ejemplares separados de un tipo determinado de mercancías, independientemente de quién las produjo, o dónde, o en qué condiciones específicas. Las mercancías, los productos de los productores individuales de mercancías, circulan y son evaluadas en el mercado. Las conexiones e interacciones reales entre las empresas individuales –que podríamos llamar independientes y autónomas– surgen de la comparación del valor de los bienes y de su intercambio. En el mercado, la sociedad regula los productos del trabajo, las

> mercancías, es decir, las cosas. De este modo, la comunidad regula indirectamente la actividad laboral de los hombres, ya que la circulación de los bienes en el mercado, el ascenso y caída de sus precios, originan cambios en la distribución de la actividad laboral de los productores de mercancías separados, provoca su entrada en ciertas ramas de la producción, o su salida de ellas, determina la redistribución de las fuerzas productivas de la sociedad (Rubin, [1924] 1974: 55-56) [*Citado en* (Armesilla, 2015: 24-25).

Ahora, una vez expuestas las líneas fundamentales de la "vuelta del revés de Marx" que, desde el materialismo filosófico de Bueno, es posible realizar para, en *progressus* crítico, llegar a nuestra concepción materialista de la vida política (o materialismo político), es cuando podemos culminar estas líneas fundamentales transformando la Figura 4.1. en un hipercubo que permita contar no solo con la profundidad de las relaciones entre las diversas categorías económicas en un campo económico determinado de una sociedad política determinada, sino también con el tiempo tomado como unidad necesaria para entender la conformación de las categorías de la Economía Política, asociada a la idea de producción. En parte, además, hemos podido reconstruir las categorías de la Economía Política aquí, aunque ya lo hicimos en *Trabajo, utilidad y verdad* (Armesilla, 2015), obra sin la que no puede entenderse esta, y viceversa.

a) Cuatridimensionalidad de las categorías de la Economía Política

El hipercubo en blanco que presentamos, no obstante, sigue las líneas básicas de la Figura 4.1, solo que extendida y delineada en cuatro dimensiones. Una extensión que recuerda a estructuras fractales como la esponja de Menger-Sierpinski, descrita en 1926 por el matemático austriaco Karl Menger (hijo de Carl Menger, pionero de la Escuela Austriaca de Economía Política), versión tridimensional de la alfombra (otro fractal en dos dimensiones) del matemático de origen polaco Waclav Sierpinski, realizada en 1916, y basada a su vez en el subconjunto fractal del matemático alemán Georg Cantor realizado en 1883, caracterizado por tener un volumen igual a cero y una superficie infinita (Mandelbrot, 1996). La justificación de esta transformación partiendo de la Figura 4.1 en un hipercubo fractal se debe a la cuatridrimensionalidad necesaria que ha de haber en las relaciones categoriales entre las diversas categorías de la Economía Política incluyendo el tiempo, como ocurre en los esquemas del valor, y sobre todo a la composibilidad de factores que esa tabla pretende representar, más teniendo en cuenta el cierre tecnológico que implica la

conformación de valores económicos como configuraciones, y a su circularidad dentro de una sociedad política dada, en relación a la ontológica y gnoseológica (en el campo económico) idea de producción. Más que a la esponja de Menger-Sierpinski, este hipercubo fractal, o teseracto, que proponemos como transformación de la Figura 4.1, se asemejaría a los conjuntos fractales conocidos, en inglés, como *Mandelbox* (o caja de Mandelbrot) y *Mandelbulb* (o bulbo de Mandelbrot), inspirados en los conjuntos geométrico-fractales de Benoit Mandelbrot.

La *Mandelbox* es un conjunto fractal desarrollado por el matemático estadounidense Tom Lowe en el año 2010 que, a diferencia de la esponja de Menger-Sierpinski y su curva universal de dimensión topológica 1 tendiente a infinito, posee unos valores paramétricos como los de origen que no tienden a infinito, que se conforman bajo iteración de determinadas transformaciones geométricas.

La *Mandelbox* sería un mapa, como la Figura 4.1. (Bueno, 2012a: 2), un mapa de conjuntos continuos como los del matemático francés Gastón Juliá (funciones holomorfas en dos o tres dimensiones complejo-diferenciales en cada uno de sus puntos), definidos en cualquier punto de sus dimensiones. El resultado es un sistema multifractal, geométrico-dinámico, una *symploké* sometida a transformaciones geométrico-fractales continuas sin desaparecer como totalidad sistemática, y entretejido-compuesto por complejos fractales menores, sistáticos, también cambiantes (Leys, 2010a). La *Mandelbulb*, por su parte, construida por los matemáticos estadounidenses Paul Nylander y Daniel White, es un fractal similar en el núcleo y en el curso a la *Mandelbox*, pero construido sobre coordenadas esféricas, lo que le da un cuerpo con formas menos rectilíneas (Leys, 2010b).

El entretejimiento en *symploké* del campo económico con otros campos extraeconómicos, tanto en los ejes del espacio antropológico y en los del espacio gnoseológico, y las continuas transformaciones dadas en el campo económico sin dejar de perder su sistematicidad (entretejimiento y transformaciones dadas en el espacio-tiempo, relacionadas por completo con la idea ontológico-gnoseológica de producción) permitirían transformar la Figura 4.1. como sigue:

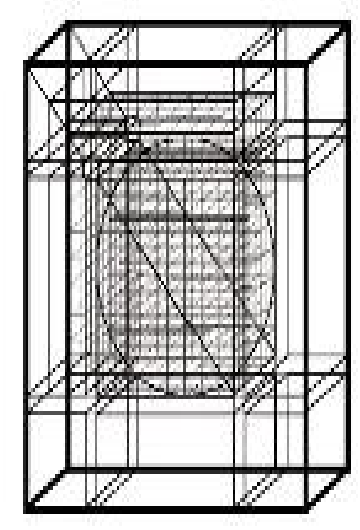


Figura 4.2. Hipercubo tridimensional, elaboración propia, contando el tiempo, que proyecta la tabla de las categorías de la Economía Política (Figura 4.1). Hemos dejado en blanco la representación del hipercubo para una mejor visualización del mismo.

Se representaría en este hipercubo la composibilidad de factores y la rotación recurrente de los términos, relaciones y operaciones producidas en el campo económico en el marco de las relaciones de producción. Si extendemos esta representación de la composibilidad y la rotación recurrente a un hipercubo mayor, que tenga en cuenta la dialéctica de clases y de Estados, conllevando la rotación en diversos mercados interestatales de los diversos valores como configuraciones producidas conjugadas con las mercancías, y el entretejimiento de diversas sociedades políticas, habría que multiplicar, hasta el número de sociedades políticas realmente existentes, la representación de este hipercubo, siendo el dinero (y, con él, el intercambio internacional de mercancías) lo que atravesaría cada uno de los hipercubos como el representado en la Figura 4.1. Se trataría de hipercubos pequeños que serían partes formales del nuevo hipercubo más grande. El dinero atravesaría la dialéctica de clases y de Estados mediante la institución de la convertibilidad de la moneda y el comercio mundial, contando con la existencia de aduanas, mercancías y valores. Quedaría tal que así:

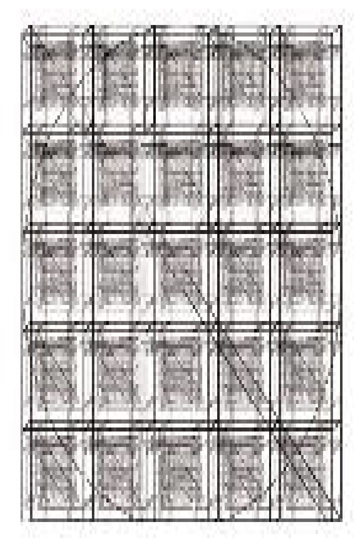


Figura 4.3. Partiendo del hipercubo de la Figura 4.2, podemos conformar este otro, también de elaboración propia, y de mayor dimensión y complejidad, reproduciendo a su vez la Figura 4.1.

En esta figura o mapa, cada cubículo representaría una sociedad política o Estado determinado. Se trataría, eso sí, de una representación simplificada, pues en ella no se reproducen todas las sociedades políticas realmente existentes, y para evitar que la imagen fuese excesivamente compleja o borrosa, no se ha representado una profundidad mayor. Las dos líneas paralelas inclinadas de izquierda a derecha representarían el dinero circulante a nivel internacional. Estas dos líneas son similares a las que, en escala más pequeña, atravesarían a cada Estado, o sea, las monedas nacionales. Por su parte, el gran círculo representaría la rotación recurrente de las mercancías y sus valores conjugados, como configuraciones en el contexto de la dialéctica de clases y de Estados sin la que no habría composibilidad de factores ni rotación recurrente, ni por lo tanto Razón económica.

b) La TCSVT como profundización de la teoría del valor-trabajo desde el cierre categorial

Teniendo en cuenta todo lo dicho, la "vuelta del revés de Marx" permitiría dar la "vuelta del revés" a la teoría del valor-trabajo proponiendo una teoría del valor a nivel ontológico-gnoseológico y económico-político continuadora de aquella. Damos a esta propuesta de "vuelta del revés" de la teoría del valor-trabajo el nombre de *teoría circularista-sintética del valor-trabajo* (TCSVT), que tendría las siguientes características:

1) El valor es una configuración, producida y conformada por medio de operaciones *apotéticas*, *paratéticas* y *alotéticas* de juntar y separar valores

ya producidos en el campo económico para conformar otros nuevos. También serían términos surgidos de operaciones realizadas por sujetos productores que relacionan términos entre sí para dar lugar a nuevos términos, y producir incluso otros nuevos a partir de estos. Al mismo tiempo, los valores son relaciones entre sujetos a través de cosas producidas por esos mismos sujetos en el campo económico-político. Esta idea, desarrollada por el economista soviético Isaac Ílich Rubin, también sería defendida por la TCSVT.

2) El valor no llegaría a ser un teorema científico, como unidad básica que permite la conformación de verdades científicas en estado a1, estado gnoseológico que, según la teoría del cierre categorial, es propio de las ciencias naturales y formales, en las que sí se dan los teoremas. Las ciencias sociales como la Economía Política, por su parte, pueden alcanzar franjas de verdad en distintos estadios tanto aa-operatorios como bb-operatorios, siendo muy difícil el cierre categorial en forma de teorema en estas disciplinas, el cual, si se produce, haría que se conformaran nuevas disciplinas que serían ya ciencias naturales o formales, o transformarían la ciencia social que sea en ciencia natural. Ahora bien, si bien el valor, según la TCSVT, no es un teorema, sí defiende para sí un cierre tecnológico, en estado II-a 2 de verdad científica, en el que se dan configuraciones cuya conformación y desarrollo posterior es independiente de las operaciones de los sujetos que las conforman, y tiene que ser así para poder darse la rotación recurrente de estas configuraciones y para que exista Razón económica, aún a nivel microeconómico (Armesilla, 2015).

3) No solamente el valor entendido así, sobre el que orbitan precios de producción y precios comerciales, es una configuración. También estos precios de producción y comerciales lo son, así como los valores de uso que circulan en las sociedades políticas y a nivel interestatal (configuraciones clasificadas merceológicamente).

4) La composibilidad de factores en el campo económico en el sentido de permitir la rotación recurrente de las categorías económico-políticas en un sistema económico complejo, al ser la base de la Razón económica, hace necesario que en la TCSVT se tenga en cuenta la dialéctica de clases y de Estados que ha permitido y permite esta rotación recurrente y esta composibilidad, pues sin dialéctica de clases no habría microeconomía, y sin dialéctica de Estados no habría macroeconomía ni microeconomía. Además,

sin Estado, no habría campo económico ni, por tanto, Razón económica. Pues la economía es, ante todo, Economía Política. La TCSVT negaría la posibilidad de Razón económica en una sociedad humana sin vida política. Otra cuestión es que los elementos de los ejes del espacio gnoseológico del campo económico vayan a ser siempre inmutables. Por ello, la TCSVT, siguiendo a Marx, entiende que la teoría del valor-trabajo es propia del modo de producción capitalista, y desaparecería, o no sería igual, en el comunismo.

5) Las categorías de la Economía Política estarían en dialéctica con categorías de otras disciplinas, principalmente técnicas, tecnológicas, científicas, sociológico-antropológicas y políticas. Al entender el valor en sí como configuración núcleo sobre la que orbitan todos los demás valores, la TCSVT negaría la divisibilidad extraeconómica de esas configuraciones de base, por lo que entendería que el plusvalor no puede separarse del valor en sí, aun admitiendo una diferencia entre el salario pagado al obrero productor y el valor producido por este. Y admitiendo también que hay disparidades legales, en según qué sociedades políticas, sobre la propiedad del valor.

6) La TCSVT, asimismo, se opondría frontalmente a la teoría de la utilidad marginal, a la que consideraría un constructo más filosófico que económico, de signo idealista, y en esencia irracional, como fuera del Universo real, en tanto defiende la aplicación del cálculo infinitesimal a la idea de satisfacción última que pueda proporcionar la última unidad de un bien económico consumido de un stock de mercancías iguales. La crítica a la teoría de la utilidad marginal desde la TCSVT no sería solo económica, sino también filosófica, en tanto la TCSVT, como la teoría del valor-trabajo que reconstruye sin negarla, y al igual que la teoría de la utilidad marginal, es también una teoría filosófica, pero de signo contrario, no idealista, sino materialista. La TCSVT tendría en cuenta todos los avances técnicos, tecnológicos y científicos que permiten la conformación de configuraciones en menor tiempo y con menor coste, ya que si la teoría del cierre categorial defiende que las ciencias parten de técnicas y tecnologías previas, la TCSVT defenderá que su desarrollo tiene que partir del estudio de técnicas y tecnologías productivas utilizadas masivamente en el campo económico para la conformación de valores, como son las diversas técnicas y tecnologías de la investigación operativa. La TCSVT desligaría asimismo, y por completo, la demanda y la oferta de la utilidad marginal. La oferta

tendría como núcleo el coste de producción, siendo el núcleo de la demanda el efecto precio conjunción del efecto sustitución más el efecto renta, sin ser necesaria en absoluto la función de utilidad marginal para, a partir de ella, construir el dibujo geométrico de la curva de demanda.

7) En conclusión, la TCSVT, en lo que a las palabras que conforman su sintagma se refiere, significa una teoría tanto económico-política como filosófica que entiende que el valor económico es, ante todo, una configuración (y toda configuración es una relación social) producto de operaciones realizadas por sujetos productores que, en el contexto de las relaciones de producción, circula en el campo económico en el contexto de la dialéctica de clases y de Estados, y que su papel en la composibilidad de factores de dicho campo es esencial para entender en qué consiste la Razón económica. Es teoría en tanto no es un teorema aa1, sino una teoría tanto económico-política como filosófica en sentido materialista acerca de una configuración II-a2 cuyo cierre tecnológico no puede entenderse separado de la teoría del cierre categorial, teoría eminentemente circularista, como circular es el eje del espacio antropológico donde los sujetos en el campo económico se relacionan entre sí a través de estas mismas configuraciones conformadas por ellos mismos mediante complejas operaciones racionalizadas en el marco *circular-radial* de las relaciones de producción. No obstante, la capa basal, en donde se desarrollan también relaciones económicas con las entidades naturales no biológicas del territorio de un Estado, es más propia del eje radial del espacio antropológico. Ahora bien, la inmensa mayoría de las mercancías acaban estableciendo relaciones circulares entre los sujetos que conforman dicho campo. Y por eso, las relaciones económicas son circulares, sin negar una raíz o núcleo radial. Marx redujo las relaciones de las personas con los animales a relaciones radiales porque los animales, en el modo de producción capitalista son, o sus componentes materiales y formales son, fuerzas productivas.

La TCSVT es una teoría que, aún esbozada aquí, permitirá desarrollos ulteriores. Es una teoría económico-política y filosófica materialista y circularista que daría la "vuelta del revés" a la teoría del valor-trabajo de Marx, sin renegar de ella, enmarcándola en las coordenadas de una concepción materialista de la vida política de cuño pluralista sin la cual no podría entenderse. La concepción materialista de la vida política que defiende esta teoría circularista-sintética del valor-trabajo entiende que los

valores económicos (valor, valor de uso, valor de cambio; coste de producción, precio de producción, precio comercial; efecto precio) son configuraciones producidas por los hombres y para los hombres de su misma sociedad política y de otras, y como tales no serán eternas. En definitiva, la TCSVT es tan ontológica como gnoseológica. Y en lo que respecta a la gnoseología, podría permitir dar el paso, aún a nivel de cierre tecnológico, de ser teoría a ser Ley. Y sería ley, partiendo de las fórmulas lógico-idiográficas desarrolladas en nuestro ensayo de 2015 (Armesilla, 2015: 116-117), y del dibujo geométrico de las curvas de demanda y oferta, sin utilidad marginal, de Rubin (Armesilla, 2015: 110). A nivel gnoseológico, la Ley Circularista-Sintética del Valor-Trabajo (LCSVT), sería el cierre tecnológico del campo económico que podríamos representar lógico-idiográficamente así:

Se trataría de una combinación entre la fórmula [(V, V_u) b] ya presentada en este libro y la fórmula clásica del cierre tecnológico de la circularidad del valor en Marx (D-M-D’). En esta fórmula, D sería el dinero o capital inicial antes de producir la mercancía M, y D’ el capital resultante tras la venta y el incremento de capital a través de la producción de plusvalor. M resultaría de la conjunción del valor V partido del efecto precio (Ep), conjunción del efecto sustitución (Es) más el efecto renta (Er). Por su parte, V se conjugaría con el valor de uso (Vu, estudiado por la Merceología), y resultaría de la inclusión del coste de producción (Cp) y el precio de producción (Pp) en el precio comercial final, o valor de cambio (Pc). El proceso dinámico, conjugado, de producción de la mercancía se incluiría en un proceso global más dinámico de producción de capital en el marco de la dialéctica de clases (Dc) y la Dialéctica de Estados (De). Indicar que el efecto precio sustituiría, en el denominador de la mercancía, a la utilidad marginal como fundamento α-operatorio real de la demanda. Mientras que en el numerador, la oferta seguirá siendo la conjunción de valor (incluidos los precios que los conforman, desde el coste de producción hasta el valor de cambio final) y valor de uso. En tanto que subconjunto propio de D’, del capital, se incluye en la fórmula el plusvalor (*p*). El plusvalor forma parte del valor, pero en tanto que el valor es capital, parte de él va a parar al capitalista como ganancia (D’), y otra parte como tributo al Estado mediante (Dc, De).

De esta manera, todos los términos operados en el campo económico en relación al valor-trabajo, sin residuos margiutilitaristas, son relacionados

operatoriamente entre sí en el cierre tecnológico que, en el plano gnoseológico, permitiría el paso de la TCSVT (ontológica) a la LCSVT. De esta manera, el análisis de la mercancía, que en Marx equivale al análisis del valor, se cierra en nuestra "vuelta del revés" de la crítica de la Economía Política.

Conclusiones

¿Cómo clasificar esta concepción materialista de la vida política, que consideramos implícita (y explícita en muchos textos) tanto en el materialismo histórico como en el materialismo filosófico? No es cosa sencilla, pues este tipo de concepción ha tenido desarrollos de todo tipo: socialdemócratas (Kautsky, Bernstein), comunistas (Lenin, Stalin) o asiáticas (Mao, Deng, Kim, Ho), entre otros. La dificultad se acentúa cuando algunos de estos desarrollos llevan a un abandono del materialismo político. Para poder comprender esta concepción, fundamental para entender nuestra propuesta de *Umstulpung* de Marx, trata- remos de situar el materialismo histórico de Marx dentro las coordenadas que en este libro utilizamos (Bueno, 1991b: 280-ss).

a) Materialismo político vs. idealismo político

El materialismo histórico se dibujó como crítica del idealismo histórico, tanto objetivo como subjetivo. Entre las contribuciones más brillantes de Marx a la teoría política habría que poner su crítica demoledora a las concepciones idealistas, encubridoras de intereses de clase ligados a fuerzas realmente nada "idealistas".

El materialismo histórico, además, no puede considerarse, en su momento positivo, como un determinismo naturalista (radial), aunque considere la naturaleza como una premisa imprescindible. Ahora bien, la "dialéctica entre las fuerzas naturales y sociales" que Marx preconizó lo mantiene lejos de cualquier forma de evolucionismo teleologicista. La concepción de la naturaleza en el Marx tardío dista mucho de la concepción ecologista actual. No obstante, es decisiva la distinción de dos planos en el materialismo de Marx. Uno sería el plano subjetivo, como doctrina de la fuente energética de la acción en estratos individuales, o por medio de ellos para servir a fines que no tienen que ver mucho con objetos abstractos o ideologías o mitos. El otro sería el plano del materialismo objetivo, que preconiza la concatenación objetiva e impersonal resultante de la composición de determinados vectores subjetivos. El materialismo objetivo

se opondría a toda concepción teleológica de la naturaleza, entendida como un plan oculto de la misma, o de Dios, al que niega.

En política, el materialismo histórico suele tomar el aspecto de un materialismo económico, que compensaría la orientación psicológica hacia el materialismo subjetivo del materialismo cultural de Marvin Harris, el cual parte de que el principio fundamental de la conducta social humana es el egoísmo de las personas. En realidad, la composición de la vida realmente humana, y política, partiendo de varios egos diminutos (egoísmos que diría Harris) en un ambiente ecológico adecuado, ha dado lugar a un conjunto de conductas cooperativas que han sido más determinantes y esenciales para el desarrollo de los sujetos y el mundo-entorno que les es propio que las conductas competitivas o agresivas. La cooperación aumentó, y aumenta, la capacidad productiva, y el mantenimiento del orden cooperativo se ha vuelto indistinguible de la maximización de la capacidad productiva y reproductiva del grupo. Esta es la situación que prevaleció en la evolución, según Harris, de la cultura humana al nivel de bandas, clanes y tribus. Lo que conlleva afirmar que dicho materialismo económico, analizado desde el espacio antropológico, resulta muy confuso. En cuanto se opone este materialismo económico al idealismo, establece un determinismo de las voluntades subjetivas (planes o programas) por parte del ser social del hombre. ¿Y qué es el ser social en el contexto del espacio antropológico? No es, desde luego, la *sociedad civil*. El determinismo social del marxismo es, ante todo, un determinismo del estado histórico en el cual se dan las corrientes económicas, sociales y políticas de una época histórica. Dicho estado histórico, al mismo tiempo, es una resultante del trabajo humano precedente y de las naturalezas, cuyas partes formales son componentes básicos a los que han contribuido de manera decisiva las fuerzas de la naturaleza, pero también unos componentes superestructurales, a los que ha contribuido el hombre con su transformación del Universo, incluyendo en él la naturaleza trabajada y clasificada por el hombre. El materialismo político implícito en el materialismo histórico marxista incorpora una metodología de determinismo causal radial a través de su valoración de los factores naturales, absolutos y diferenciales de la base económica, explicando por ejemplo las líneas históricas de las sociedades políticas partiendo de la geografía. También incorpora una metodología de determinismo causal

angular *emic*, a través de la influencia sobre la base atribuida a las superestructuras actuantes por encima de la voluntad de los hombres. El materialismo histórico, como materialismo político, es importante por su capacidad de combinación en cada análisis concreto de todos los elementos de los ejes del espacio antropológico. Esta capacidad se debe, sobre todo, a Marx, pues él pudo medir el peso relativo que en cada caso habría que atribuir a cada factor. Aun así, Marx no formuló, formalmente, teoría general alguna sobre la naturaleza de la conexión de los factores determinantes de la vida histórica y política, lo que explica en cierto sentido la tendencia hacia el eclecticismo de muchos marxistas, algunos incluso de manera vergonzante, plasmado en frases del tipo "*hemos de tener en cuenta una sobredeterminación de la correlación de fuerzas*" (expresión que ha justificado, y justifica toda-vía hoy, la corriente eurocomunista-socialdemócrata, ya no materialista), "*es preciso que se dé una conjunción entre las condiciones subjetivas y las objetivas*" o "*solo la base determina en última instancia*" sin contar con la determinación superestructural que ya Engels señaló (Bueno, 1991b: 282). Es decir, marxismo vulgar, cuyo eclecticismo en inestable equilibrio encubría muchas veces una orientación voluntarista, envuelta en una ideología materialista objetivista. Aun reconociendo su éxito, los planes quinquenales soviéticos de Stalin podrían citarse como ejemplo práctico de este eclecticismo, aunque no sería el único. Cuando los planes quinquenales primaban el sector primario de la producción, cuyo desarrollo determinaría la realización de las condiciones objetivas del comunismo *ex opere operato*, sin embargo también lo apoyaron por la vía *voluntarista* de la competencia más agresiva y violenta posible entre obreros, aunque la inminente invasión alemana, que Stalin siempre previó, explicaría tal *voluntarismo* emulativo, siendo más bien algo planificado de antemano. En el plano teórico, y muy afectado por un mentalismo inherente a la oposición idealista sujeto / objeto, el marxismo vulgar defendió siempre el primado de las "condiciones objetivas", dadas históricamente, inclinándose al determinismo e incluso al fatalismo histórico, plasmado en frases de Engels como "si el teniente Bonaparte hubiera muerto en Tolón otro general hubiera sido primer cónsul"). El dualismo metafísico-mentalista sujeto / objeto es lo que bloqueó una auténtica concepción materialista de la vida política, sustituyéndola hasta

ahora por un mero e inestable eclecticismo, muy presente en el marxismo vulgar, tanto eurocomunista como postmarxista.

La concepción materialista de la vida política solo podría desarrollarse por medio de la concepción de las operaciones manuales en función de un espacio *apotético*, aunque no por ello superestructural, sino básico. Este es el punto de arranque por el que es posible la "vuelta del revés de Marx", no para "volver a Hegel" en un doble giro de 180º que supondría un único giro de 360º. La "vuelta del revés de Marx" es una alteración de las relaciones entre las ideas, por ejemplo, de base y superestructura de tal manera que la base no sea pensada como un sistema objetivamente dado prácticamente por la naturaleza o por la Historia, impuesto por encima de la voluntad de las personas. Más bien sería el sistema de fines de las propias operaciones subjetuales de dichas personas. Es decir, los contenidos angulares, no meramente superestructurales, y los radiales, como puedan ser las riquezas naturales del territorio, que no podrían ser considerados en sí mismos como factores básicos de un modo de producción concreto. Solamente pueden empezar a considerarse básicos en tanto hayan pasado a formar parte de un sistema *apotético* de fines prolépticos necesariamente *emic* (desde el punto de vista de los sujetos que tienen dichos fines), indisociables de la conciencia ideológica, fenoménica y superestructural. Las determinaciones heredadas del "ser social histórico" no serán asimilables, por su objetividad, a las condiciones naturales, salvo en algún tipo de análisis histórico de carácter abstracto. A su vez, el "ser social" incluye, de manera intrínseca, las operaciones institucionalizadas de sus miembros, cuya herencia no es algo que puede darse objetivamente al ser una conformación de nuestra propia subjetividad operatoria. De ahí que los contenidos radiales y angulares no se concebirán aquí como "envolventes" que actúan subterráneamente, sino como escenarios o instrumentos de los procesos circulares y, sobre todo, como objetivos de esos mismos procesos circulares, en tanto son operatorios.

b) Materialismo político vs. formalismo político

Delimitar la concepción materialista de la vida política mediante, entre otras cosas, los ejes del espacio antropológico (aunque en esta obra no lo reducimos solo a esto), nos conduce genéricamente a un concepto lato de materialismo. Mientras el formalismo reduce la vida política al eje circular,

el materialismo político incorporará, además del eje circular, a los contenidos de los ejes radiales y angulares, como contenidos esenciales de la vida política histórica. Esto ya es materialismo político, pero no en un sentido excluyente, pues habría también que incluir en él, como esencial en sí y para sí, a los contenidos circulares que no pertenecen al núcleo de la vida política. Es decir, la vida política tendrá un núcleo, un cuerpo y un curso históricos, en los cuales habrá elementos esenciales circulares, radiales y angulares, todos ellos asociados a la idea de producción. La concepción materialista de la vida política, por tanto, no podrá reducir la esencia de la vida política a los límites de su núcleo, sino que postulará el carácter esencial del cuerpo que envuelve al núcleo de la sociedad política. Mientras el núcleo se encuentra en el eje circular, el cuerpo y el curso constituyen el sistema completo de la sociedad política. Y el Gobierno, como piloto de un barco entre otros, sujeto a los vaivenes de su tripulación y el buen gobierno sobre la misma, es el encargado de proteger la esencia de la vida política en su núcleo, su cuerpo y su curso.

En su núcleo, la vida política es una praxis, una actividad que busca la supervivencia del sistema social por medio de operaciones con términos que aseguren la recurrencia y la estabilidad de la sociedad política, o bien una praxis revolucionaria que, mediante operaciones de igual naturaleza, busca derribar un sistema social dado. Se trata de una praxis análoga a la del científico que busca la construcción cerrada de los términos dados en un campo categorial. En la praxis política podría verse algo semejante a una construcción con términos nuevos que proceden de un campo social dado, cuyos resultados aseguren la estabilidad recurrente de la sociedad política y el bienestar de su amplia mayoría social. Esta estabilidad recurrente es la verdad de la política solo si es entendida como soberanía (Bueno, 1991b: 289). Y esta soberanía, como verdad de la política, en ocasiones solo podrá alcanzarse mediante la revolución política. Por lo que, desde una perspectiva que entiende la dialéctica de clases y de Estados como motor de la Historia, la revolución política dirigida por una organización totalizadora con pretensiones trascendentales quizás, en ocasiones, sea la medida política más prudente para cumplir con la verdad política por excelencia, con la estabilidad recurrente o soberanía. Y en ocasiones, la revolución política en sociedades políticas con capacidad y potencia para actuar a escala universal, generadora, sea la más prudente de las urgentes medidas

políticas. En consecuencia, el materialismo político podrá ser solidario del comunismo en tanto "movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual" a escala civilizatoria (raciouniversalista) trascendental.

c) El materialismo político como punto de partida y no de llegada

En definitiva, la concepción materialista de la vida política que propugna esta "vuelta del revés de Marx", esencial en ella, es el punto de partida para poder abordar cuestiones que, desde diversas disciplinas, y no solo desde la filosofía o desde la Economía Política, se plantean como asuntos de calado, a saber: qué es lo que hacemos los hombres, qué es lo que nos hace hombres y por qué. La revolución política trascendental que pueda derivarse de nuestra propuesta de "vuelta del revés de Marx", desde nuestra concepción materialista de la vida política, quizás no implique la conformación de un *hombre nuevo*, como cantaba la Internacional (*Para hacer que el tirano caiga* / *y el mundo esclavo liberar* / *soplemos la potente fragua* / *que el hombre nuevo ha de forjar*). La realización política de la filosofía en el materialismo político solo puede forjarse contando con los hombres, *viejos* y *nuevos*, los actuales y los del porvenir, que hagan suyo el programa político materialista sin necesidad de volverse filósofos académicos. De ahí la *XI Tesis sobre Feuerbach* de Marx, que hemos reconstruido. El materialismo político, la vuelta del revés de Marx, es el punto de partida de la realización política de la filosofía. Y su implantación política en sentido fuerte, comunista, en todas las ramas y capas del poder de la sociedad política, de todas ellas en el límite, es su punto de llegada. Este itinerario exige una cartografía inicial, la propuesta en este ensayo. Y exigirá, si se llega al puerto que se pretende llegar, una cartografía final. Que se haya llegado a esa cartografía final demostrará, cuando se dé, que se ha producido la realización del materialismo político. Dicha realización, que solo puede ser comunista, tendría un punto de inflexión histórico e irreversible ya descrito en este ensayo: la transformación del Ego Trascendental.

Bibliografía

AQUINO, T. de (1265-1274), *Summa Teológica*, Buenos Aires: Página personal de Hernán J. González. Disponible en: http://hjg.com.ar/sumat/

ARENDT, H. ([1958] 2005), *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós.

ARISTÓTELES ([s. a.] 1509), *Política*, Zaragoza: Ediciones Príncipe, Facsímil de la Universidad de León & Cátedra San Isidro, León, 1996.

ARISTÓTELES, ([s. IV a. C.] 2004), Ética a Nicómaco, Madrid: Alianza Editorial.

ARMESILLA, S. (2012), *Ontología y gnoseología del capitalismo en Isaac Ílich Rubin: "Ensayos sobre la teoría marxista del valor"*, Nómadas [Internet] (34). Disponible en: http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/34/santiagoarmesilla.pdf

ARMESILLA, S. (2014a), "Las plataformas continentales: una división geopolítica del Mundo desde las coordenadas del materialismo filosófico de Gustavo Bueno", *Nómadas*, 41, pp. 75-112.

ARMESILLA, S. (2014b), "Apéndice al artículo 'Las plataformas continentales': la analogía de la formación de las plataformas con la tectónica de placas", *Nómadas*, 41, pp. 165-172.

ARMESILLA, S. (2015), *Trabajo, utilidad y verdad*, Madrid: Maia Ediciones.

ARMESILLA, S. (2016), "Comprendiendo a Podemos", en VV.AA., *Podemos: ¿comunismo, populismo o socialfascismo?*, Oviedo: Pentalfa, pp. 89-156).

ARMESILLA, S. (2017), *El marxismo y la cuestión nacional española*, Barcelona: El Viejo Topo.

ARMESILLA, S. (2018), *La economía en 100 preguntas*, Madrid: Notwilus.

ARMESILLA, S. (2019a), "Réplica a José Luis Pozo Fajarnés", *El Catoblepas*, 186, p. 3. Disponible en: http://www.nodulo.org/ec/2019/n186p03.htm.

ARMESILLA, S. (2019b), *Breve Historia de la economía*, Madrid: Notwilus.

ASIMOV, I. ([1955] 1990), "La última pregunta", en *Nueve futuros*, Barcelona: Biblioteca Asimov, Ediciones Martínez Roca, pp. 184-196.

BERBESHKINA, Z, ZERKIN, D. y YAKOVLEVA, L. (1985), ¿Qué es el materialismo histórico?, Moscú: Progreso.

BLAUG, M. y DE MARCHI, N. (1991), *Appraising economic theories: studies in the methodology of research programs*, Durham: Duke University Press.

BUENO, G. (1970), *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid: Editorial Ciencia Nueva.

BUENO, G. (1971), *Etnología y utopía*, Valencia: Azanca 1.

BUENO, G. (1972a), *Ensayo sobre las categorías de la Economía Política*, Barcelona: La Gaya Ciencia.

BUENO, G. (1972b), *Ensayos materialistas*, Madrid: Taurus.

BUENO, G. (1973a), *Estatuto gnoseológico de las "ciencias humanas"*, Madrid: Programa Filosofía, Fundación Juan March.

BUENO, G. (1973b), *Sobre el significado de los "Grundrisse" en la interpretación del marxismo*, Sistema (2), mayo, Madrid, pp. 15-39.

BUENO, G. (1974a), *La metafísica presocrática*, Oviedo: Pentalfa.

BUENO, G. (1974b), *Los "Grundrisse" de Marx y la "Filosofía del espíritu objetivo de Hegel"*, Sistema (4), enero, Madrid, pp. 35-46.

BUENO, G. (1975), *Teoría y praxis, veinte cuestiones cara al XII Congreso de Filósofos Jóvenes*, Oviedo: Servicios de publicaciones de la Universidad de Oviedo.

BUENO, G. ([1978a] 2011), *Respuesta a la pregunta ¿Qué es el cierre categorial?*, El Catoblepas [Internet] (108), febrero, p. 2. Disponible en: http://www. nodulo.org/ec/2011/n108p02.htm
BUENO, G. (1978b), *Sobre el concepto de espacio antropológico*, El Basilisco, 1ª época (5), noviembre-diciembre, pp. 57-96.
BUENO, G. (1978c), *En torno al concepto de "ciencias humanas"*, El Basilisco, 1ª época (2), mayo-junio, pp. 38-39.
BUENO, G. (1978d), *La República de Platón y el Archipiélago GULAG*, Alborá (1), Oviedo, pp. 31-34.
BUENO, G. (1978e), *Conceptos conjugados*, El Basilisco, 1ª época (1), marzo-abril, pp. 88-92.
BUENO, G. (1979a), *Operaciones autoformantes y heteroformantes. Ensayo de un criterio de demarcación gnoseológica entre la Lógica formal y la Matemática (I)*, El Basilisco, 1ª época (7), mayo-junio, pp.16-39.
BUENO, G. (1979b), *Operaciones autoformantes y heteroformantes. Ensayo de un criterio de demarcación gnoseológica entre la Lógica formal y la Matemática (y II)*, El Basilisco, 1ª época (8), julio-diciembre pp.4-25.
BUENO, G. (1980), *El individuo en la Historia: comentario a un texto de Aristóteles, Poética 1451b*, Discurso inaugural del curso 1980-81 en la Universidad de Oviedo, Oviedo: Imprenta Cabal.
BUENO, G. (1981-82), *Psicoanalistas y epicúreos, Ensayo de introducción del concepto antropológico de "heterías soteriológicas"*, El Basilisco, 1ª época (13), noviembre 1981-junio 1982, pp. 12-39.
BUENO, G. (1983), *El materialismo dialéctico*, EN *1883-1983 Centenario de la muerte de Marx*, El País, Madrid, pp. 10-11.
BUENO, G. (1986), *El animal divino*, Oviedo: Pentalfa.
BUENO, G. (1991b), *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"*, Biblioteca Riojana nº 1, Logroño: Cultural Rioja.
BUENO, G. (1992-93), *Teoría del cierre categorial*, Tomos 1-5 -paginación completa-, Oviedo: Pentalfa.
BUENO, G. (1995a), ¿Qué es la ciencia?, Oviedo: Pentalfa.
BUENO, G. (1995b), ¿Qué es la filosofía?, Oviedo: Pentalfa.
BUENO, G. (1995c), "Sobre la idea de dialéctica y sus figuras", *El Basilisco* (19), 2ª época, pp. 41-50.
BUENO, G. (1996a), *El mito de la cultura*, Barcelona: Prensa Ibérica.
BUENO, G. (1996b), *El sentido de la vida*, Oviedo: Pentalfa.
BUENO, G. (1999), *España frente a Europa*, Barcelona: Alba Editorial.
BUENO, G. (2000a), *Sistema* [Internet], 10 de diciembre, Comentarios críticos, Sistema, Proyecto Filosofía en Español. Disponible en: http://www.filosofia. org/enc/cc1/cc1001.htm
BUENO, G. (2000b), *Televisión: apariencia y verdad*, Barcelona: Gedisa.
BUENO, G. (2001a), *Dialéctica de clases y dialéctica de Estados*, El Basilisco (30), 2ª época, pp. 83-90.
BUENO, G. (2001b), *La nostalgia de la barbarie como antiglobalización;* antílogo al libro de ZERZAN, John (2001), *Malestar en el tiempo*, Vitoria: Ikusager. Disponible en: http://www.filosofia.org/aut/gbm/2001zer.htm
BUENO, G. (2003a), *El mito de la izquierda*, Barcelona: Zeta.
BUENO, G. (2003b), *El tributo en la dialéctica sociedad política / sociedad civil*, El Basilisco, 2ª época (33), septiembre, pp. 3-24.
BUENO, G. (2004a), *Panfleto contra la democracia realmente existente*, Madrid: La esfera de los libros.

BUENO, G. (2004b), *Confrontación de doce tesis características del sistema del idealismo trascendental con las correspondientes tesis del materialismo filosófico*, El Basilisco, 2ª época (35), julio-diciembre, pp. 3-40.
BUENO, G. (2005a), *Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones*, El Basilisco, segunda época (37), julio-diciembre, pp. 3-52.
BUENO, G. (2005b), *La vuelta a la caverna: terrorismo, guerra y globalización*, Barcelona: Byblos.
BUENO, G. (2005c), *Sobre la imparcialidad del historiador y otras cuestiones de la Historia*, El Catoblepas [Internet] (35), enero, p. 2. Disponible en: http:// nodulo.org/ec/2005/n035p02.htm
BUENO, G. (2005d), *El mito de la felicidad*, Barcelona: Ediciones B.
BUENO, G. (2006a), *Individual, idiográfico*, El Catoblepas [Internet] (56), octubre, p. 2. Disponible en: http://nodulo.org/ec/2006/n056p02.htm
BUENO, G. (2006b), *El mito de la izquierda*, Barcelona: Ensayo Z Bolsillo.
BUENO, G. (2006c), *Notas sobre la socialización y el socialismo*, El Catoblepas [Internet] (54), agosto, p. 2. Disponible en: http://www.nodulo.org/ ec/2006/ n054p02.htm
BUENO, G. (2007a), *En torno a la distinción "morfológico / lisológico" (1, 2, y 3)*, El Catoblepas [Internet], (63, 64 y 65), mayo-junio-julio, pp. 2-2-2. Disponibles en: http://www.nodulo.org/ec/2007/n063p02.htm, http://www.nodulo.org/ ec/2007/n064p02.htm y http://www.nodulo.org/ec/2007/n065p02.htm.
BUENO, G. (2007b), *Profesores "cómplices" publican, cara al nuevo curso, manuales de Educación para la Ciudadanía*, El Catoblepas [Internet] (66), agosto, p. 2. Disponible en: http://nodulo.org/ec/2007/n066p02.htm
BUENO, G. (2008a), *La vuelta del revés de Marx*, El Catoblepas [Internet] (76), junio, p. 2. Disponible en: http://nodulo.org/ec/2008/n076p02.htm
BUENO, G. (2008b), *El mito de la derecha*, Madrid: Temas de Hoy.
BUENO, G. (2009a), *Los milagros de Santo Domingo*, El Catoblepas [Internet] (87), mayo, p. 2. Disponible en: http://nodulo.org/ec/2009/n087p02.htm
BUENO, G. (2009b), *El puesto del Ego Trascendental en el materialismo filosófico*, El Basilisco, 2ª época (40), pp.1-104.
BUENO, G. (2010a), *El porvenir de la filosofía en las sociedades democráticas (1,2,3, y 4)*, El Catoblepas [Internet] (100, 101, 102 y 103), junio-septiembre, pp. 2 en todos los números. Disponible en: http://www.nodulo.org/ec/2010/n100p02.htm, http://www. nodulo.org/ec/2010/n101p02.htm, http://www. nodulo.org/ec/2010/n102p02.htm y http://www.nodulo.org/ec/2010/n103p02.htm.
BUENO, G. (2010b), *Fundamentalismo científico y bioética*, El Catoblepas [Internet] (97), marzo, p. 2. Disponible en: http://nodulo.org/ec/2010/n097p02.htm
BUENO, G. (2010c), *El fundamentalismo democrático*, Madrid: Temas de Hoy.
BUENO, G. (2012a), *El mapa como institución de lo imposible*, El Catoblepas [Internet] (126), agosto, p. 2. Disponible en: http://nodulo.org/ec/ 2012/ n126p02.htm
BUENO, G. (2012b), *Identidad y Unidad (1, 2 y 3)*, El Catoblepas [Internet] (119, 120 y 121), enero-marzo, pp. 2 en todos los números. Disponible en: http://www.nodulo.org/ec/2012/n119p02.htm, http://www.nodulo.org/ec/2012/n120p02.htm y http://www.nodulo.org/ec/2012/n121p02.htm
BUENO, G. (2013), *Corrupción y crisis*, El Catoblepas [Internet] (132), febrero, p. Disponible en: http://www.nodulo.org/ec/2013/n132p02.htm
BUENO, G. (2016), *El Ego Trascendental*, Oviedo: Pentalfa.
BUENO, G., ALBIAC, G. y RODRÍGUEZ ARAMBERRI, J. (1974), *Sobre Althusser: el "corte epistemológico"*, Sistema (7), octubre, Madrid, pp. 131-135. Disponible en: http://www.fgbueno.es/med/dig/gb74s7.pdf

BUENO SANCHEZ, G. (2017), *Materialismo político*. Disponible en: http://www.filosofia.org/ave/002/b068.htm
CABALLERO, V. (2010), *Psicoeconomía: estudio gnoseológico y ontología del presente*, Madrid: Tesis Doctoral.
CABALLERO, V. y ROBLES, F. (2010), *Marco epistemológico de la Economía psicológica. Aparición de términos psicológicos en la categoría económica y el estatuto gnoseológico de la Psicoeconomía como disciplina*, El Catoblepas [Internet] (98), abril, p.14. Disponible en: http://www.nodulo.org/ec/2010/n098p14.htm
CARVALLO, I. (2006), *Tesis de Gijón*, El Catoblepas [Internet] (53), julio, p. 4. Disponible en: http://www.nodulo.org/ec/2006/n053p04.htm
COCKSHOTT, P. y COTTRELL, A. (1993), *Towards a new socialism*, Nottingham: Spokesman.
CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA ESPAÑOLA, de 9 de diciembre de 1931 [Internet]. Disponible en: http://www1.icsi.berkeley.edu/~chema/republica/constitucion.html
DARWIN, C. ([1859] 203), *El origen de las especies*, Madrid: Alianza Editorial, Historia de la ciencia.
DIODORO SÍCULO ([s. a.] 2001), *Biblioteca histórica, Libro I*, Madrid: Gredos.
ENGELS, F. (1852), *El reciente proceso de Colonia* [Internet]. Disponible en: http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/1852-colonia.htm
ENGELS, F. ([1875-76] 1990), *Dialéctica de la naturaleza*, Madrid: Ediciones VOSA.
ENGELS, F. (1876), *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* [Internet]. Disponible en: http://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1876trab .htm
ENGELS, F. ([1878] 1967), *El Anti-Dühring, o "La revolución de la ciencia" de Eugenio Dühring. Introducción al estudio del socialismo*. Buenos Aires: Claridad.
ENGELS, F. ([1884] 2006), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado: a la luz de las investigaciones de Lewis H. Morgan*, Madrid: Fundación Federico Engels.
ENGELS, F. (1890), *Carta a José Bloch, en Königsberg, Londres 21-[22] de septiembre de 1890* [Internet].
Disponible en: http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e21-9-90.htm
ESQUINAS, J. (2010), *Base y superestructura en el materialismo dialéctico. Exposición y crítica desde el materialismo filosófico*. El Catoblepas [Internet] (98), abril, p. 17. Disponible en: http://nodulo.org/ec/2010/n098p17.htm
ESQUINAS, J. (2015), *La idea de materia en el materialismo dialéctico*. Oviedo, Tesis Doctoral.
ESTATUTOS DEL PARTIDO COMUNISTA DE CHINA (2007) [Internet]. Disponible en: http://www.cctb.net/bygz/wxfy/ 200912/P02013061951689 2499049.pdf [Acceso en diciembre de 2009).
EUCLIDES ([300 a.C.] 1997), *Elementos*, Worcester: Clark University. Disponible en: http://www.euclides.org/menu/elements_esp/indiceeuclides.htm
FERNÁNDEZ LIRIA, C. y ALEGRE ZAHONERO, L. (2010), *El orden de "El Capital"*, Madrid: Akal.
FERRARO, J. (1978), *La teoría del valor-trabajo según Marx y Santo Tomás y su aplicación en las relaciones de producción capitalistas*, Dianoia: anuario de Filosofía (24), pp. 201-219.
FLAMMARION, C. (1888), *L'Atmosphere: Météorologie Populaire*, París: Librairie Hachette et Cie [Internet]. Disponible en: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k408619m
FUENTES, J. (2000), *Crítica de la idea de "España" de Gustavo Bueno*, Nómadas [Internet] (2). Disponible en: http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/2/jbfuentes1.htm
FUENTES, J. (2009), *La impostura freudiana*, Madrid: Ediciones Encuentro.
FOUCAULT, M. ([1978-1979] 2009), *Nacimiento de la biopolítica*, Madrid: Akal.
FUKUYAMA, F. (2002), *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta.

GALBRAITH, J. K. (1967), *The new industrial State*, Boston: Houghton Mifflin.
GARCÍA LÓPEZ, J. (1971), "Actualismo", *Gran Enciclopedia Rialp (GER)*, Tomo I, pp. 183-185. Disponible en: http://es.catholic.net/op/articulos/13872/actualismo.html#modal.
GARCÍA LÓPEZ, T. (2017), "El materialismo histórico contra el cientificismo de Andres González Gómez visto desde el materialismo filosófico", *El Basilisco*, 48, pp. 39-61. Disponible en: http://www.fgbueno.es/bas/bas48b.htm.
GARCÍA LÓPEZ, T. (2017), "Confrontación de cinco tesis del materialismo histórico con las correspondientes tesis del materialismo filosófico", Ponencia en la Escuela de Filosofía de Oviedo en la Fundación Gustavo Bueno, 13 y 20 de noviembre de 2017. Disponible en: http://www.fgbueno.es/act/efo151.htm.
GARCÍA MATÍAS, B. (2013), *Indeterminación de la materia en un contexto de necesaria flexibilidad: cuerpos dóciles y neoliberalismo*, Madrid: Tesina.
GARCÍA OLMEDO, F. (2000), *Las culturas del chimpancé y otras historias*, Revista de libros (41), Fundación Caja Madrid, mayo.
GARCÍA SIERRA, P. (2000), *Diccionario filosófico*, Oviedo: Pentalfa, Biblioteca Filosofía en Español.
GALPERIN, P. (1976), *Introducción a la Psicología: un enfoque dialéctico*, Madrid: Pablo del Río Editor.
GINER, S., LAMO DE ESPINOSA, E. y TORRES, C. (2002), *Diccionario de Sociología*, Madrid, Alianza Editorial.
GÓMEZ CAMACHO, F. (1981), Prólogo, en MOLINA, L. de (1597-1981), *La teoría del justo precio*, Madrid: Editorial Nacional.
GONZÁLEZ, A. (2017), "El materialismo histórico contra el cientificismo", *El Basilisco*, 48, pp. 5-37. Disponible en: http://www.fgbueno.es/bas/bas48a.htm.
GONZÁLEZ, A. (2017), "Materialismo histórico y materialismo filosófico", Ponencia en la Escuela de Filosofía de Oviedo en la Fundación Gustavo Bueno, 6 de diciembre de 2017. Disponible en: http://www.fgbueno.es/act/efo153.htm.
GONZALEZ, A. (2019), "Materialismo histórico y materialismo filosófico", *Parerga*, 1, pp. 73-170.
GUERRERO, D. (1997), *Historia del pensamiento económico heterodoxo*, Madrid: Trotta.
GUERRERO, D. (2000a), *La teoría laboral del valor y el análisis input-output*, comunicación presentada a las VII Jornadas de Economía Crítica, febrero, Área II: Fundamentos de Economía Crítica.
GUERRERO, D. (2000b), *Insumo-producto y teoría del valor-trabajo*, Política y Cultura, Matemáticas ante las Ciencias Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (13), verano, México, pp. 139-168.
GUERRERO, D. (2002), *La teoría del valor como filosofía y como Economía*, El Catoblepas [Internet] (4), junio, p. 8. Disponible en: http://nodulo.org/ec/2002/ n004p08.htm
GUERRERO, D (2005), *Rallos y centellas, Réplica de Diego Guerrero a Juan Ramón Rallo* [Internet]. Disponible en: http://web.archive.org/web/200710 17024412/ http://deciamos-ayer.blogcindario.com/2005/11/00022-rallos-y-centellas-respuesta-de-diego-guerrero-a-juan-ramon-rallo-julian-eaco.html
GUERRERO, D (2008), *Utilidad y trabajo: teorías del valor y realidad económica capitalista*, Madrid: N.P.
GUERRIEN, B (1998), *La microeconomía*, Medellín: Sede Medellín, Departamento de Economía de la Universidad de Colombia.
GUERRIEN, B (1999), *La teoría económica neoclásica, volumen 1: microeconomía*, París: La découverte.
HEGEL, G. W. F. ([1807] 2006), *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Pre-Textos.

IOVCHUVK, M., OIZERMAN, T. y SCHIPANOV, I.(1978), *Historia de la Filosofía, Tomo I: La filosofía premarxista*, Moscú: Teoría marxista-leninista, Progreso. Disponible en: http://filosofia.org/aut/004/hf101.pdf

JAMES, E. (1974), *Historia del pensamiento económico del siglo XX*, México: FCE.

JEVONS, W. S. ([1871] 1998), *Teoría de la Economía Política*, Madrid: Pirámide.

KAKU, M. (2011), *La física del futuro. Cómo la ciencia determinará el destino de la humanidad y nuestra vida cotidiana en el siglo XXII*, Madrid: Debate.

KANT, I. ([1781] 1978), *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara.

KARDASHOV, N. (1964), "Transmission of information by extraterrestrial civilizations", Soviet Astronomy, 8, pp. 217-221). Disponible en: http://articles.adsabs. harvard. edu/cgi-bin/nph-iarticle query?
1964SvA.....8..217K&data_type=PDF_HIGH&whole_paper=YES&type=PRINTER &filetype=.pdf

KASER, M. (1970), *La economía soviética*, Madrid: Ediciones Guadarrama.

KURSANOV, G. (1966), *El materialismo dialéctico y el concepto*, México: Ciencias Económicas y Sociales Juan Grijalbo.

LANDES, D. S. (2007), *Revolución en el tiempo: el reloj y la formación del mundo moderno*, Barcelona: Crítica, Serie Mayor.

LAVOISIER, A. ([1777] 1786), *Reflexiones sobre el flogisto, para formar parte de la teoría de la combustión y la calcinación, publicada en 1777*, EN *Memorias de la Academia Real de las Ciencias*, París: Academia de las Ciencias.

LEACH, S. L. (2004), *Slavery is not dead, just less recognizable*, The Christian Science Monitor, 1 de septiembre.

LENIN, V. ([1908] 1978), *Materialismo y empiriocriticismo*, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

LEYS, J. (2010a), *Mandelbox, un ensemble de Mandelbrot cubique*, Images des Mathématiques [Internet], CNRS. Disponible en: http://images.math.cnrs.fr/Mandelbox.html

LEYS, J. (2010b), *Mandelbulb*, Images des Mathématiques [Internet], CNRS. Disponible en: http://images.math.cnrs.fr/Mandelbulb.html

LOWE, T. (s. a.), *Mandelbox* [Internet]. Disponible en: https://sites.google.com/ site/mandelbox/

MAIMÓNIDES ([1190] 2008), *Guía de perplejos o descarriados*, Barcelona: Ediciones Obelisco.

MANDELBROT, B. (1996), *Los objetos fractales: forma, azar y dimensión*, Barcelona: Tusquets.

MARSHALL, A. ([1890] 2005), *Principios de Economía Política*, Madrid: Síntesis.

MARTÍN JIMÉNEZ, L. C. (2017), "La implantación política de la filosofía alemana", Ponencia en la Escuela de Filosofía de Oviedo en la Fundación Gustavo Bueno, 11 de diciembre de 2017. Disponible en: http://www.fgbueno.es/ act/efo154.htm

MARTÍN JIMÉNEZ, L. C. (2019), "El patronazgo de Espinosa", Ponencia en la Escuela de Filosofía de Oviedo en la Fundación Gustavo Bueno, 28 de enero de 2019. Disponible en: http://www.fgbueno.es/act/efo181.htm.

MARTÍN, Q. (2003), *Investigación operativa*, Madrid: Pearson-Prentice Hall.

MARX, K. ([1844] 2005), *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Madrid: Alianza Ed.

MARX, K. ([1847] 1974), *Miseria de la Filosofía*, Madrid: Júcar.

MARX, K. ([1852] 1999), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires: CS Ediciones.

MARX, K. ([1857-58a] 2008), *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse), Tomo I*, Buenos Aires: Siglo XX.

MARX, K. ([1857-58b] 2009), *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse), Tomo II*, Buenos Aires: Siglo XX.

MARX, K. ([1859] 2004), *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Granada: Comares.

MARX, K. ([1867] 1999), *El Capital, Tomo I*, México: FCE.
MARX, K. ([1885]1999), *El Capital, Tomo II*, México: FCE.
MARX, K. ([1894] 1999), *El Capital, Tomo III*, México: FCE.
MARX, K. ([1861-1863] 1977), *Teorías sobre la plusvalía (Tomos I, II y III)*, Buenos Aires: Crítica, Grupo Editorial Grijalbo.
MARX, K. y ENGELS, F. ([1845-46] 2015), *La ideología alemana*, Madrid: Akal.
MARX, K. y ENGELS, F. ([1848] 1997), *Manifiesto comunista*, Madrid: Akal.
MARX, K. y ENGELS, F. (1974), *Obras escogidas*, Moscú: Progreso.
MARX, K., ENGELS, F. y LENIN, V. ([1871] 2010), *La Comuna de París*, Madrid: Akal.
MIROWSKI, P. (1989), *More heat than light: Economics as social physics. Physics as Nature's economics*, Cambridge: Cambridge University Press.
NICOLAUS, M. (1971), *El Marx desconocido*, prólogo a MARX, Carlos (1857-58-2008), *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grun-drisse), Tomo I*, Buenos Aires: Siglo XX.
PARETO, V. ([1906] 1991), *Manual de Economía Política: con una introducción a la ciencia social y compendio de econometría*, México: Instituto Politécnico Nacional.
PÉREZ JARA, J. (2009), *El Ego Trascendental como Ego Lógico en el materialismo filosófico*, El Catoblepas [Internet] (80), octubre, p. 1. Disponible en: http://www.nodulo.org/ec/2008/n080p01.htm
PLATÓN ([s. a.] 2007), *La República*, Madrid: Austral.
PLATÓN ([s. a.] 2008), *Critón. El Político*, Madrid: Alianza Editorial.
PLATÓN ([s. a.] 2010), *El sofista*, Madrid: Alianza Editorial.
POPPER, K. (2010), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Madrid: Paidós.
POZO FAJARNÉS, J. L. (2019), "Destrucción del libro de Santiago Armesilla 'El marxismo y la cuestión nacional española'", *El Catoblepas*, 186, p. 1. Disponble en: http://www.nodulo.org/ec/2019/n186p01.htm.
ROBLES, J. (2017), El marxismo no es un humanismo, Ponencia en la Escuela de Filosofía de Oviedo de la Fundación Gustavo Bueno, 27 de noviembre de 2017. Disponible en: http://www.fgbueno.es/act/efo152.htm.
RUBIN, I. ([1924] 1974), *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Buenos Aires: Pasado y Presente.
RUSSELL, B. (1969), *Análisis de la materia*, Madrid: Taurus.
SACRISTÁN, M. (1968), *El lugar de la filosofía en los estudios superiores*, Madrid: Nova Terra.
SAGAN, C. (1980), *Cosmos: un viaje personal*, Barcelona: Planeta.
SCHUMPETER, J. ([1954] 2012), *Historia del análisis económico*, Madrid: Ariel.
SERRA DE LA FIGUERA, D. (2004), *Métodos cuantitativos para la toma de decisiones*, Madrid: Gestión 2000.
SHAHINIAN, G. (2008), *Special rapporteur on contemporary forms of slavery*, Ginebra: Office of the High Commissioner for Human Rights, Palais des Nations.
SHERMER, M. (2001), *Baloney detection: how to draw boundaries between science and pseudosciences (I y II)*, Scientific American, noviembre-diciembre.
SMITH, A. ([1776] 1980), *La riqueza de las naciones*, México: FCE.
SPINOZA, B. ([1677] 2011), Ética, Madrid: Alianza Editorial.
STALIN, J. ([1938] 1984), *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, Pekín: Colección Cuestiones del Leninismo, Biblioteca en Lenguas Extranjeras.
TRAFFICKING IN PERSONS REPORT, OFFICE TO MONITOR AND COMBAT TRAFFICKING IN PERSONS (2013) [Internet], US Department of State, 19 de junio. Disponible en: http://www.state.gov/j/tip/rls/t iprpt/2013/index.htm
TOFFLER, A. (1981), *La tercera ola, Bogotá*: Plaza & Janés.

VALDÉS, B. (1979), *Valor/precio y plusvalor/ganancia en Marx (I)*, El Basilisco, primera época (8), julio-diciembre, pp. 38-48.
VALDÉS, B. (1980), *Valor/precio y plusvalor/ganancia en Marx: el "problema de la transformación" (y II)*, El Basilisco, primera época (11), julio-diciembre, pp. 13-23.
ZOLTÁN, G. (2016), *Life, intelligence & multiverse*, Cornell: Cornell University Library.

Table of Contents

Portada
Copyright
Índice
Prólogo: Conectando materialismo y marxismo, por Francisco José Martínez
Introducción. La polémica dialéctica del materialismo filosófico con el materialismo histórico
a) El revisionismo del marxismo de la Escuela de Filosofía de Oviedo
b) Contra el revisionismo, la fusión: el materialismo político
c) Sobre la implantación política del materialismo histórico y la implantación política del materialismo filosófico. Una comparación ontológica e histórica
d) Propósito de este libro: ofrecer los lineamientos básicos del materialismo político con la finalidad de construir un marxismo netamente español, y en español
Parte I. Bases fundamentales de la "vuelta del revés de Marx"
Capítulo I. El materialismo político como "vuelta del revés de Marx". Cuestiones preambulares
a) Gustavo Bueno no es el primero, ni el último, en proponer una "vuelta del revés de Marx"
b) Implantación gnóstica e implantación política de la conciencia filosófica
c) Criterios de sentido de la implantación de la filosofía: criterios de interioridad y exterioridad, y criterios diaméricos y metaméricos
d) Planos fenomenológico y ontológico de la implantación de la filosofía
e) Las concepciones gnóstica y política de implantación de la filosofía están enfrentadas entre sí, y hay que optar por una de ellas. Definición de gnosticismo filosófico
f) El gnosticismo filosófico trata, infructuosamente, de implantarse a nivel institucional

g) El compromiso partidario, y partidista, del materialismo político
h) Sobre la confrontación del materialismo político con los saberes de primer grado (técnicos, tecnológicos, científicos, políticos, etc.)
i) Materialismo político, socialismo y comunismo
j) El materialismo político, contra el fundamentalismo filosófico
Capítulo II. La "vuelta del revés" de Hegel por parte de Marx
a) Continuidad y ruptura entre Hegel y Marx. Los Grundrisse
b) Contra la concepción teleológica cientificista del marxismo vulgar
c) El quiasmo como operación positiva de "vuelta del revés de Hegel" en Marx
d) Ontología filosófica y gnoseología económica en Marx. Aproximación inicial a la idea de producción
e) La importancia de la idea hegeliana de espíritu objetivo en los Grundrisse de Marx
f) Trabajo y producción. El trabajo como relación mediadora entre los sujetos a través de las cosas (mercancías) fruto de ese mismo trabajo
g) La "vuelta del revés" de la idea de propiedad privada en Hegel realizada por Marx
Capítulo III. La ontología pluralista del materialismo político
a) Materialismo dialéctico y materialismo histórico
b) El materialismo político es la fusión nuclear del materialismo histórico y del materialismo filosófico, sin diamat
c) Del monismo al pluralismo ontológico. La idea de symploké
d) Cosmos, Universo, Ego Trascendental y Ser Material Trascendental
e) Doctrina de las dimensiones óntico-materiales
f) La lógica de clases aplicada a la relación entre las dimensiones óntico-materiales y el espacio-tiempo.

Inagotabilidad de la materia, operatoriedad y abstracción en los fenómenos dimensionales. ¿Puede haber más dimensiones?
g) Sobre la dialéctica
Capítulo IV. Cuestiones sobre antropología filosófica y filosofía de la Historia
a) Del individuo alienado al individuo flotante
b) La figura antropológica del individuo hundido
c) Base y superestructura. Su concepción en el materialismo dialéctico
d) Base y superestructura en el materialismo político
e) Base y superestructura, conceptos conjugados
f) Base y superestructura ya son conceptos conjugados en el materialismo histórico
g) De la lucha de clases como motor de la Historia a la dialéctica de clases y de Estados. El Estado como sujeto revolucionario
h) Acerca del comunismo como fin de la Historia. Comunismo y socialismo
Parte II. La "vuelta del revés" de la crítica de la Economía Política
Capítulo V. La Economía como Política
a) Sobre las categorías de las "ciencias políticas"
b) Capas y ramas del poder político, espacio gnoseológico y espacio antropológico
c) Ramas del poder político: operativa, estructurativa y determinativa
d) Capas del poder político: conjuntiva, basal y cortical
e) Vectores ascendentes y descendentes de la sociedad política
f) Tipología de sociedades políticas
g) Sociedades políticas y Economía Política
Capítulo VI. Elementos fundamentales para la "vuelta del revés" de la crítica de la Economía Política
a) La idea de producción
b) La idea de finalidad asociada a la idea de producción
c) Las relaciones de producción

d) La idea de valor. El valor como configuración
e) Oferta y demanda
f) La teoría del valor-trabajo y el plusvalor
g) Plusvalor y Estado. Impuestos y valor. Estado y propiedad privada
h) El paso de la sociedad natural a la sociedad política, origen del tributo y de la acumulación originaria. La propiedad privada surge con el Estado
i) Sobre el comunismo primitivo. El papel del impuesto en el Estado
j) Microeconomía y macroeconomía
k) Las clases de trabajadores y la dialéctica de Estados. La lógica formal aplicada dialécticamente a la clasificación de las clases sociales y de las clases de mercancías. Operaciones autoformantes y heteroformantes
l) Sobre el dinero
m) Rotación recurrente y circularidad de los valores económicos
Capítulo VII. Materialismo económico y materialismo político. La Teoría Circularista-Sintética del Valor-Trabajo (TCSVT)
a) Cuatridimensionalidad de las categorías de la Economía Política
b) La TCSVT como profundización de la teoría del valor-trabajo desde el cierre categorial
Conclusiones
a) Materialismo político vs. idealismo político
b) Materialismo político vs. formalismo político
c) El materialismo político como punto de partida y no de llegada
Bibliografía